Orbis Biblicus et Orientalis 217

Philippe Hugo

Les deux visages d'Élie

Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg, Suisse

La mise en pages a été réalisée par l'auteur

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 3-7278-1545-0 (Academic Press)
(978-3-7278-1545-4)

ISBN 3-525-53013-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)
(978-3-525-53013-9)

ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

חַי־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו
(1 Rois 17,1)

Pour Caroline
et Céline

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

Cette étude est le résultat d'une recherche doctorale présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg et défendue le 3 novembre 2005. En vue de sa publication, le texte a subi quelques corrections de détail et a été muni d'index. Il me reste aujourd'hui l'agréable devoir de remercier quelques unes des nombreuses personnes qui ont accompagné ce travail durant plusieurs années.

Ma profonde reconnaissance va d'abord à mon *Doktorvater*, le Prof. Adrian Schenker OP. Sa vaste érudition et sa rigueur intellectuelle, son exigence scientifique et son enthousiasme communicatif, mais également ses grandes qualités humaines et sa sagesse font de lui un Maître, dont je suis fier d'avoir été l'élève et, peut-être, d'être devenu le disciple.

Je tiens également à exprimer mes vifs remerciements aux autres membres du jury de thèse, le Prof. Gilles Emery OP, Président du jury, le Prof. Philippe Lefebvre OP (2ème censeur) qui a accepté de lire cette dissertation et d'en faire un rapport dans un temps record, le Prof. Hans Ulrich Steymans OP (1er assesseur) et le PD. Dr. Yohanan Goldman (2ème assesseur) avec qui j'ai eu régulièrement l'occasion de partager mes résultats. À travers eux, je remercie également les collaborateurs du Département d'Études Bibliques, auprès de qui j'ai trouvé une ambiance aussi amicale que studieuse, et l'ensemble de la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg.

Parmi mes collègues, j'adresse des remerciements particuliers à Jacqueline Richard OP et à Godefroid Bambi SJ, qui ont relu l'ensemble de mon travail avec soin et compétence ; au Dr. Gregor Emmenegger, qui m'a souvent et efficacement procuré une aide technique ; au PD. Dr. Innocent Himbaza, avec qui je partage quotidiennement le lieu de notre labeur.

Je remercie les Prof. Othmar Keel et Christoph Uehlinger, et le Dr. Susanne Bickel d'avoir accepté cet ouvrage dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis*, ainsi que le Conseil de l'Université de Fribourg pour sa participation aux frais de publication.

La réalisation d'un projet de thèse n'est pas une entreprise coupée de la vie quotidienne, personnelle, familiale et spirituelle. Les frères Carmes Déchaux du couvent de Fribourg et de la province Avignon-Aquitaine m'ont accompagné de leur amitié fraternelle. Mes parents et mes amis

m'ont toujours témoigné d'une grande confiance et ont suivi avec un réel intérêt l'avancement de ma recherche biblique. Enfin, mon épouse Caroline et notre fille Céline, à qui je dédie ce livre, ont porté avec moi jour après jour le poids de cette entreprise, ses remises en question et ses satisfactions. Que tous ces proches trouvent ici l'expression de ma plus sincère gratitude.

Enfin, je rends grâce à Dieu par qui tout existe et en qui tout prend sens.

Fribourg, le 2 février 2006 Philippe Hugo

ABRÉVIATIONS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionnary*
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
ATANT	Abhandlung zur Theologie und Sprache im Alten und Neuen Testament
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BBB	Bonner biblische Beiträge
BDB	Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BH	*Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, P. Kahle, 1937
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*
BHQ	*Biblia Hebraica Quinta*
Bib	*Biblica*
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
BJ	*La Bible de Jérusalem*
BKAT	Biblischer Kommentar : Altes Testament
BROOKE-MCLEAN	Brooke A.E., McLean N., (Thackeray H.St.J.) (eds.), *The Old Testament in Greek*
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CChr.SL	Corpus Christianorum. Serie latina
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad novum testamentum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CTAT	*Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, D. Barthélemy
DBSup	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*

DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*
Dhorme	*La Bible. Ancien Testament* (Bibliothèque de la Pléiade), éd. E. Dhorme
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
Ebib	Etudes bibliques
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
ET	*Expository Times*
EstBib	*Estudios bíblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETS	Erfurter theologische Studien
FB	Forschung zur Bibel
FIOTL	Formation and Interpretation of Old Testament Literature
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GELS	*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*
GK	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
Hen	*Henoch*
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HUB	Hebrew University Bible
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBS	Jerusalem Biblical Studies
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JNSLSup	Journal of Northwest Semitic Languages – Supplement Series
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KAANT	Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
LASBF	*Liber Annus / Studium Biblicum Franciscanum*
LCL	Loeb Classical Library
LD	Lectio divina
LXX	Septante
LXX^{A}	Codex Alexandrinus

LXX^B	Codex Vaticanus
LXX^L	Texte antiochien
LXX^S	Codex Synaiticus
MSU	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft / Akademie
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	Die neue echter Bibel
NIDOTTE	*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTTS	New Testament Tools and Studies
OBO	Orbis biblicus et orientalis
Osty	*La Bible*, trad. E. Osty et J. Trinquet
OTL	Old Testament Library
OTS	*Oudtestamentische Studiën*
PL	*Patrologie latina*, J. Migne
PS	Pentateuque Samaritain
RB	*Revue biblique*
RevBib	*Revista biblica*
RevScRel	*Revue des sciences religieuses*
RTL	*Revue théologique de Louvain*
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBOT	The Sacred Books of The Old Testament
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SCS	Septuagint and Cognate Studies
SC	Sources chrétiennes
Sef	*Sefarad*
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SOTSMS	Society for Old Testament Study Monograph Series
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StudBT	*Studia Biblica et Theologia*
ThR	*Theologische Revue*
TLOT	*Theological Lexicon of the Old Testament*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TM	Texte massorétique
TOB	*Traduction Oecuménique de la Bible*
Trans	*Transeuphratène*
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TTS	Trier theologische Studien
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuentestament*
VL	Vieille Latine (Vetus Latina)

VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	*Westminster Theological Journal*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*
Zürcher Bibel	*Die heilige Schrift*, Zürich 1978

INTRODUCTION

Aber obwohl die LXX durchschnittlich einen älteren Text gibt als der MT., so gibt sie doch auch nicht den alten, sondern vielmehr nur die erste Stufe der Überarbeitung, die im MT. dann noch einen Schritt weiter gegangen ist.

Julius Wellhausen

En 1878, Julius Wellhausen[1] soutenait l'hypothèse que le texte attesté par la version grecque des *Septante* (LXX) pour les livres des Rois représentait une *Vorlage* hébraïque plus ancienne que le texte massorétique (TM). Si elle n'était pas l'état le plus ancien – les multiples hypothèses de la *Redaktionsgeschichte* n'ont pas infirmé ce point – elle aurait représenté la première étape d'un processus d'évolution dont TM témoignerait d'une forme ultérieure.

Plus d'un siècle après la formulation de cette hypothèse, les recherches sur l'histoire du texte des Rois sont loin d'avoir toutes approuvé ce jugement de l'exégète allemand. Mais, loin du consensus, elles n'ont pas pour autant résolu tous les mystères de l'histoire textuelle. De fait, si les découvertes des manuscrits du Désert de Juda ont profondément renouvelé notre connaissance de la transmission la plus ancienne du texte biblique, elles n'en ont pas élucidé toutes les questions. Dans une certaine mesure, elles les ont même complexifiées en ouvrant de nouveaux chantiers de recherche pour la critique textuelle et pour l'histoire du texte. Parmi ces champs d'investigation, ces découvertes ont permis de réveiller l'intérêt pour le témoignage textuel de LXX. En effet, certains fragments, comme 4QSam[a-b] et 4QJer[b], attestent un texte proche de la possible *Vorlage* de LXX (cf. Ch. 1, spéc. 1.4.1.). Ainsi, la question suscitée par l'affirmation de Wellhausen se pose-t-elle également aujourd'hui. Quelle est la place de LXX, et de sa *Vorlage*, dans le processus ancien de l'histoire du texte ? Son témoignage

1 J. WELLHAUSEN, "Das Buch der Könige," in F. BLEEK, *Einleitung in das Alte Testament.* Vierte Auflage bearbeitet von J. WELLHAUSEN, Berlin 1878, 231-267, spéc. 234.

permet-il de confirmer ou oblige-t-il à réévaluer le statut unique et ancien que l'on accorde généralement à TM ?

C'est à la recherche de réponses à ces questions que la présente étude entend apporter une contribution. Notre propos est donc de verser un élément au dossier de l'histoire du texte hébreu le plus ancien des livres des Rois, en particulier sur le cycle d'Élie qui n'a que peu attiré l'attention des chercheurs. Nous entendons le faire de deux manières, théorique et empirique.

Le dossier textuel est tellement complexe et les recherches ont produit des résultats à ce point contradictoires qu'il nous a semblé nécessaire de tracer l'horizon sur lequel situer notre propre démarche. Nous avons ainsi entrepris, parallèlement à l'étude des textes, une enquête sur la place accordée à LXX dans la recherche textuelle, spécialement des livres des Rois, depuis la fin du 19ème siècle jusqu'à nos jours. Plus que de faire une histoire de la recherche ou un état de la question, il s'agira de définir les conditions de possibilité théoriques de l'usage et de l'apport de LXX dans le domaine de l'histoire la plus ancienne du texte de la Bible hébraïque. Nous y consacrerons une partie importante de cette thèse (Ch. 1, 1.). Nous pourrons ainsi dégager les lignes de force des différentes approches de la critique textuelle contemporaine à la lumière des recherches et des découvertes les plus récentes. Si ce bilan et cette évaluation se situent en amont de l'analyse textuelle que nous ferons dans les chapitres suivants, ils en constituent la base théorique et le fondement méthodologique nécessaires. Ce parcours permettra de définir la tâche qui, selon nous, incombe à la critique textuelle et aux recherches sur l'histoire du texte à l'heure actuelle. En plus de la fonction classique de déceler les erreurs de transmission et d'en purifier le texte, cette tâche consiste à reconstituer l'histoire du texte de la Bible hébraïque en identifiant les différentes formes ou éditions littéraires successives qu'attestent les témoins. Il s'agit, pour les Rois comme pour d'autres livres bibliques, de déterminer les caractéristiques propres des deux formes littéraires principales que sont TM et LXX, en déterminant leur rapport et en établissant leur chronologie (voir particulièrement nos conclusions intermédiaires Ch. 1, 1.2.4. ; 1.3.6. ; 1.4.1.*c.* et *d.* et 1.6.). Cette enquête nous permettra finalement d'établir des critères méthodologiques pour mener à bien une comparaison rigoureuse entre TM et LXX (Ch. 1, 2.).

Mais le bilan théorique ne se suffit pas à lui-même. Dans le domaine textuel, comme dans toute discipline scientifique, il résulte de l'observation critique des phénomènes. La comparaison systématique de TM et LXX pour le cycle d'Élie (1 R 17-18 et 3 Rg 17-18) constitue ainsi la partie principale de cette thèse (Ch. 2. à 6.). Il s'agira de déterminer la nature des différences entre ces deux formes du texte, de définir le type de relation

qu'entretiennent ces dernières et, finalement, de les situer chronologiquement l'une par rapport à l'autre.

Nous procèderons à la comparaison de TM et LXX en hiérarchisant l'analyse suivant l'importance narrative et théologique de leurs différences. Nous commencerons ainsi par les deux formes du récit de résurrection du fils de la veuve de Sarepta (1 R 17,17-24 ; Ch. 2.), où l'action prophétique d'Élie est décrite de manière très différente. Cet examen nous conduira à prendre en considération également le récit analogue dans le cycle d'Élisée (2 R 4,18-37). Nous remonterons ensuite vers la péricope qui prépare immédiatement cette résurrection (Ch. 3.) : le miracle de l'huile et de la farine (1 R 17,8-16) offre une différence narrative sur le nombre d'enfants de la veuve. Quant au début du cycle, il met en scène le prophète dans des termes différents (1 R 17,1-7). Le chapitre suivant (Ch. 4.) traitera de la scène centrale de 1 R 18 où les deux formes littéraires présentent manifestement deux conceptions théologiques différentes du sacrifice d'Élie au Carmel (1 R 18, 21-40). Les péricopes qui servent de cadre à la scène du Carmel, feront l'objet du Ch. 5. Nous y considérerons les différences dans la caractérisation de l'idolâtrie et surtout dans le portrait du roi Achab (1 R 18,1-20.41-46). Les deux représentations de ce personnage nous amèneront encore à en considérer quelques caractéristiques dans deux textes qui sont étroitement liés à notre passage : la fin de la première guerre araméenne d'Achab (1 R 20[21],38-43) et le récit de la vigne de Nabot (1 R 21[20]). Nous présenterons un bilan plus rapide du rapport entre TM et LXX de ces passages dans deux appendices après les conclusions générales. Un dernier chapitre (Ch. 6.) nous permettra enfin de considérer l'ensemble du cycle d'Élie (1 R 17-19) en examinant la correspondance, plus ou moins littérale en TM et LXX, entre les ordres émis par Dieu ou par le prophète et leurs exécutions.

En définitive, nous tenterons de mettre en lumière *les deux visages d'Élie* transmis par les deux mises en récit de l'histoire du prophète, ainsi que les orientations théologiques qui se dégagent de chaque forme littéraire. Cette étude synoptique, narrative et théologique, devra permettre de déterminer quelle forme du texte – ou édition – a le plus de chance d'être la correction de l'autre et pour quelles raisons. Nous entendons ainsi contribuer à reconstituer l'histoire la plus ancienne du texte de 1 R 17-18.



Chapitre 1.

ARGUMENT ET MÉTHODE

Le propos de ce premier chapitre est de présenter l'argument de notre thèse et sa méthodologie, situés dans l'histoire de la recherche. Nous concentrerons d'abord notre regard sur la Bible grecque des *Septante* (LXX) et son apport à l'histoire du texte de la Bible hébraïque et des livres des Rois en particulier (1.). Témoin textuel privilégié de l'Ancien Testament, elle a longtemps été négligée dans la critique textuelle et les études bibliques en général. Les découvertes de Qumran ont permis de reconsidérer sa valeur 13comme témoin textuel et sa fiabilité pour la reconstitution de l'histoire ancienne de la Bible hébraïque. Cette première section nous permettra, à la suite de certains résultats de la recherche récente, d'énoncer notre hypothèse (1.6.) : considérer la *Vorlage* de LXX des Rois – de 1 R 17-18 particulièrement (soit 3 Rg 17-18) – comme une édition littéraire distincte du texte massorétique (TM) dont il s'agira d'établir la chronologie. Cette longue introduction nous permettra de formuler les critères méthodologiques pour entreprendre la comparaison (2.).

1. La place de LXX dans l'étude de l'histoire du texte des Rois

Cette première section de notre chapitre a donc pour but de situer la *Septante* dans les études bibliques et celles sur l'histoire du texte des Rois en particulier. Sans traiter des questions de l'origine de LXX et du contexte historique qui a vu sa naissance,[1] il nous paraît nécessaire d'introduire notre

---

[1] Pour une introduction systématique à LXX et son histoire cf. : H.B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York 1968² ; S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968 ; G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris 1988, 1994² ; B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," in *DBSup* XII, Paris 1993, 536-691 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia* (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 6), Brescia 2000 (trad. italienne par D. Zoroddu de *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1998²).

propos par un bilan de la recherche au sujet de la nature de son texte et de son usage dans la critique textuelle. Après avoir situé LXX parmi les autres témoins textuels de la Bible, nous pourrons justifier notre choix du texte grec comme vis-à-vis textuel de TM (1.1.). Nous rappellerons ensuite les grandes étapes de la recherche permettant d'identifier LXX ancienne des Règnes dans la multiplicité des types textuels de la Bible grecque (1.2. et 1.3.). C'est en effet à partir du texte grec supposé ancien de 1 R 17-18 que, dans les chapitres suivants, nous ferons une analyse comparée de TM et LXX. Nous évoquerons ensuite l'attention – ou le manque d'attention – accordée à LXX dans la critique textuelle et l'histoire du texte de l'Ancien Testament (1.4.1.) ; les découvertes des manuscrits de la Mer Morte et du Désert de Juda nous serviront de point de repère. Nous porterons une attention particulière à la recherche sur les livres des Rois (1.4.2.). Ce parcours historique nous conduira à évoquer la thèse soutenue aujourd'hui par un certain nombre de savants : LXX représente une *Vorlage* hébraïque littérairement distincte de TM, et parfois plus ancienne que ce dernier. Notre travail tentera de prouver cette hypothèse pour le cas de 1 R 17-18.

1.1. *La Bible grecque parmi les différents témoins de l'Ancien Testament*

Notre accès au texte de l'Ancien Testament est multiple et complexe. À partir des résultats les plus récents de la recherche, nous pouvons définir cette multiplicité selon deux ordres ou plans différents. 1° La diversité la plus évidente est celle qu'offrent, à côté du texte hébreu représenté par TM, les différentes versions et autres témoins anciens de la Bible. Les manuscrits du Désert de Juda, la Septante, le Pentateuque Samaritain (PS), le Targum, la Peshitta, la Vieille Latine (VL), la Vulgate, ou encore les versions coptes, arméniennes, éthiopiennes (etc.) sont autant de témoins textuels divers qui contiennent entre eux plus ou moins de différences.[2] Si chacun d'entre eux peut contribuer à une meilleure approche du texte de l'Ancien Testament, ils ne sont pas tous de la même importance ni de la

---

2 Pour un état de la question récent sur les plus importants de ces témoins textuels et leur apport à l'histoire du texte de la Bible, cf. A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005 ; J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden-New York-Köln-Grand Rapids-Cambridge 1998, 259-365 ; E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen/Maastricht 1992, 21-154 ; E. WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Grand Rapids 1995^2, 10-106 ; F.E. DEIST, *Witnesses to the Old Testament* (The Literature of the Old Testament 5), Pretoria 1988.

même portée pour ce travail. En outre, chacun de ces témoins a des difficultés spécifiques qui découlent de sa propre histoire textuelle (genèse et transmission), de sa langue ou de ses caractéristiques propres (culture, théologie ou idéologie). Le problème de la multiplicité textuelle se complexifie alors énormément, comme nous le constaterons pour le cas de LXX. Une des tâches de la critique textuelle sera donc de comparer ces différents témoins pour en établir la valeur et pour les situer les uns par rapport aux autres.[3] Nous entrons ici dans le deuxième plan de la multiplicité du témoignage biblique.

2° Le second genre de diversité est plus complexe à établir et pourtant plus fondamental. En effet, le travail de comparaison des différents témoins montre que l'on peut y repérer des relations d'origine, des dépendances ou des influences qui lient les témoins textuels en groupes, types ou familles selon des caractéristiques communes. Jusqu'aux découvertes des rouleaux de la Mer Morte, deux témoins sont considérés comme les plus importants pour l'ensemble de l'Ancien Testament, TM et LXX, auxquel s'ajoute un troisième pour le Pentateuque : PS.[4] Les autres versions, comparées à ces trois témoins principaux, s'y rattachent en formant ainsi des familles textuelles ou des types textuels : le Targum, la Peshitta et la Vulgate étant affiliés au type textuel représenté par TM ; la Vieille Latine ainsi que les versions coptes et égyptiennes appartenant au type de LXX. Cette hiérarchisation des types textuels n'a pas changé fondamentalement avec la découverte des manuscrits de Qumran puisque, dès les premières publications, les chercheurs reconnurent leurs caractéristiques dans les différents rouleaux.[5] De fait, la thèse des "textes locaux" de Frank Moore Cross, et de l'école de Harvard après lui, reprend dans les grandes lignes, quoique dans un sens un peu différent, cette tripartition.[6]

---

[3] Pour une réflexion sur la comparaison de ces témoins, cf. E. TOV, *Textual Criticism*, 155-197.

[4] Cf. E. TOV, *Textual Criticism*, 156. Jusqu'au début du 20ème siècle ces trois témoins étaient considérés comme différentes "recensions" du texte biblique : la "recension égyptienne" pour la *Vorlage* de LXX, la "recension babylonienne" pour le TM et la "recension samaritaine" pour le PS : cf. P. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863, 2 ; J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871, 3 et 5.

[5] Nous verrons plus loin (1.3.4.*b*.) l'importance de la découverte de 4QSam^a et 4QSam^b dans lesquels Cross trouva un état textuel proche de la possible *Vorlage* de LXX : F.M. CROSS, "A New Qumran Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint," *BASOR* 132 (1953) 15-26 ; Id., "The Oldest Manuscripts from Qumran," *JBL* 74 (1955) 147-172.

[6] Nous exposerons cette thèse de Cross en parlant des divers hypothèses sur l'histoire du texte de LXX, cf. ci-dessous 1.2.3.*d*.

Or, selon Emanuel Tov, l'examen des manuscrits de Qumran montre que la répartition en trois types ne rend pas compte de son témoignage textuel.[7] Il a, en effet, repéré cinq groupes de textes, soit deux groupes en plus des types reconnus jusque-là : les textes écrits selon l'usage de Qumran (orthographe, morphologie et usage scribal), les groupes proto-massorétique (ou proto-rabbinique) et proto-samaritain, les textes proches de la *Vorlage* supposée de LXX, et des textes non alignés. Cette observation conduit Tov à affirmer que la tripartition traditionnelle n'est plus adéquate pour considérer les témoins textuels de la Bible.[8] Selon lui le concept de type textuel – ou, selon la terminologie du 19ème, de "recension" – manifeste l'idée d'un ensemble littéraire marqué par un effort conscient pour corriger un texte plus ancien dans une direction nouvelle bien définie. Or la grande diversité dont témoigne Qumran montrerait que l'on ne peut plus soutenir cette division en trois familles ou types textuels ainsi définis. Pour Tov, il vaut mieux parler d'une multiplicité de textes indépendants, que l'on peut éventuellement rassembler en différents groupes contenants des caractéristiques communes.

Si Tov souligne à juste titre le risque de schématisation que court un classement trop rapide en trois types bien définis, il reconnaît pourtant lui-même les caractéristiques spécifiques des trois groupes les plus importants. Par ailleurs, il faut reconnaître que si la simple observation des caractéristiques des textes permet de les classer par groupes – que ce soit cinq ou trois – il est contradictoire d'exclure l'existence de types textuels.[9] La négation de Tov des trois types textuels principaux est donc assez largement contestée aujourd'hui.[10] Bruno Chiesa fait une critique serrée de la thèse de Tov

---

7 E. TOV, *Textual Criticism*, 114-117.

8 E. TOV, "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls," *HUCA* 53 (1982) 11-27 ; sa position est résumée dans Id., *Textual Criticism*, 161-163 ; Id., "L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse," in E.-M. LAPERROUSAZ (éd.), *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Paris 1997, 215-252.

9 Cette contradiction dans l'argumentation de Tov est également soulevée par E. PUECH, "Qumrân et le texte de l'Ancien Testament," in A. LEMAIRE et M. SAEBØ, *Congress Volume Oslo 1998* (VTSup 80), Leiden-Boston-Köln 2000, 437-464, spéc. 458-459.

10 Voir, entre autre, le bilan sur la Bible à Qumran par E. PUECH, "Qumrân et le texte de l'Ancien Testament," 437-464 ; en évoquant le "négationnisme de Tov" (p. 460), il note que l'existence de textes non-alignés "ne réduit pas à néant l'existence des trois autres groupes que l'auteur [Tov] finit par reconnaître." E. ULRICH, "Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4" *CBQ* 46 (1984) 624, évoque le réductionnisme de cette théorie. En outre, il faut relever plusieurs critiques de la conception que se fait Tov d'un groupe textuel marqué par une orthographe dite de Qumran, cf. F.M. CROSS, "Some Notes on a Generation of Qumran Studies," in J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Procee-*

où il montre les limites de sa "nouvelle méthode."[11] Notre travail lui-même apportera, à sa manière, une contribution à cette discussion complexe.

Nous pouvons donc conclure provisoirement qu'il est légitime de maintenir quelque chose des principaux types textuels, et par là de considérer LXX comme un témoin textuel privilégié, à côté de TM. Pour ce qui est des Prophètes antérieurs, et du livre des Rois en particulier, on peut affirmer sans risque d'erreur que les deux types ou groupes de textes principaux dont nous disposons actuellement sont représentés par TM (reflet du proto-massorétique) et LXX (reflet d'une *Vorlage* hébraïque probablement différente du proto-massorétique – ce que nous voulons démontrer ici). Qumran, en effet, ne nous a livré que des fragments très limités des livres des Rois,[12] qui reflètent pour l'essentiel la forme attestée par TM. Nous pouvons donc considérer que LXX offre l'alternative textuelle la plus sérieuse à TM. Tel est notre postulat et l'hypothèse de travail que notre étude tentera de démontrer.

1.2. *"La" version grecque des* Septante *ou "les" témoins grecs ?*

Parmi les multiples versions anciennes, la recherche a toujours considéré la Bible grecque des *Septante* comme un témoin privilégié. Or, à y regarder

dings of the International congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991 (STDJ 11), Leiden-New York-Köln 1992, 1-14; E. ULRICH, "Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon," in J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress*, 23-41, spéc. 29-32 (= Id., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* [Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature], Grand Rapids 1999, 79-98).

11 B. CHIESA, "Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament," in J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress*, 257-272. La critique de Chiesa se situe principalement sur deux plans : 1° sur le plan de l'histoire de la recherche, il critique le fait que Tov cherche à mettre en place de nouveaux critères méthodologiques au risque de faire fi de la *philologia profana* (p. 261-265) ; 2° sur le plan de sa "nouvelle méthode" proprement dite, après avoir souligné quelques manques de logique dans son exposé, il conteste l'affirmation de l'inexistence de méthode pour établir des liens entre les différents types de textes (il fait référence à la méthode de Sacchi élaborée sur 1QIs[a]), et met en doute l'importance accordée par Tov aux leçons dites "uniques" (p. 265-268).

12 Il existe trois petits ensembles de fragments très lacunaires et mal conservés du Livre des Rois : 5QRois (1 R 1,1.16-17.27-37), édité par J.T. MILIK, *Les "Petites grottes" de Qumrân* (DJD III), Oxford 1962, 171-172 (pl. XXXVI) ; 4QRois (1 R 7,20-21.25-27.29-31.31-42 ; 7,51-8,9 ; 8,16-18 et un fragment non identifié), édité par J. TREBOLLE BARRERA, *Qumran Cave 4, IX* (DJD XIV), Oxford 1995, 171-183 (pl. XXXVII) ; 6QpapRois (1 R 3,12-14, 12,28-31 ; 22,28-31 ; 2 R 5,26 ; 6,32, 7,8-10 ; 7,20-8,5 ; 9,1-2 ; 10,19-21 et d'autres non identifiés), édité par M. BAILLET, *Les "Petites grottes" de Qumrân* (DJD III), Oxford 1962, 107-112 (pls. XX-XXII).

de plus près, le chercheur est vite embarrassé puisqu'il n'y retrouve pas la grande unité textuelle des témoins de TM.[13] La Bible grecque se présente à lui en une diversité de traditions contenant parfois un grand nombre de différences. D'où la grande difficulté de parler de "la" Septante. Dans cette section, il nous faut évoquer la complexité textuelle de LXX. Pour ce faire, nous allons d'abord identifier et rapidement situer les principaux types de témoins (1.2.1.), particulièrement ceux dont nous parlerons dans la suite de ce travail. Nous évoquerons ensuite les principales révisions et recensions de LXX (1.2.2.) et achèverons ce parcours en rappelant l'état de la recherche concernant l'histoire de la Bible grecque (1.2.3.).

1.2.1. *La diversité des témoins textuels de la Bible grecque*

La grande diversité textuelle de la Bible grecque peut être définie sur deux plans différents : la multiplicité des sources manuscrites – que nous envisageons dans cette section – de laquelle se dégage une image variée du texte de LXX, des traces de révisions, de recensions et de corrections que l'on peut rassembler en plusieurs familles ou types textuels (cf. 1.2.2.).

Il faut en effet commencer par considérer les sources textuelles elles-mêmes[14] que l'on peut classer en deux catégories : les témoins directs et les témoins indirects. Les témoins directs sont les manuscrits de la Bible qui sont parvenus jusqu'à nous : papyrus et rouleaux de cuir, manuscrits en onciale et manuscrits en cursive. Ces différents témoins se répartissent sur une période extrêmement large puisqu'elle va du 2ème siècle avant notre ère jusqu'à la Renaissance. Les témoins les plus anciens sont les papyrus, et les rouleaux de cuir du Désert de Juda dont certains remontent au 2ème siècle av. J.-C.[15] Nous pouvons signaler ici un rouleau dont nous aurons à reparler : le 8HevXIIgr découvert en 1952 à Naḥal Ḥever contenant un fragment

---

[13] Sur la nature du type textuel reflété par TM et son unité, cf. E. TOV, *Textual Criticism*, 22-39, J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 268-297 ; voir également l'article récent de E. TOV, "La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique" in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 105-131.

[14] Pour une description détaillée des différents témoins textuels mentionnés, cf. S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, 175-242 pour les manuscrits, et 243-268 pour les versions filles de LXX ; G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 129-142 (avec une bibliographie détaillée). Sur le texte de LXX, voir encore B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 547-555.

[15] Pour les plus anciens, on peut mentionner le papyrus *Rylands gr.* 458 (fragments du Dt datant de la première moitié du 2ème siècle avant notre ère) et, parmi les manuscrits de Qumran, le 4QLXXDeut (2ème s. av. J.-C.).

du Dodécaprophéton, daté entre 50 av. et 50 ap. J.-C.[16] Ces témoins anciens sont très lacunaires et ne contiennent parfois que quelques versets.

Il existe une trentaine de manuscrits en onciale dont nous ne mentionnerons que les trois plus anciens et importants. Le codex Vaticanus (LXX^{B}), contenant le texte presque complet de l'AT et du NT, est daté du 4ème siècle de notre ère. Il est considéré, depuis la Renaissance, comme l'un des textes les plus fiables, peu soumis à des activités recensionnelles et comportant peu de corruptions. En 1587, la célèbre édition Sixtine (commandée par Sixte Quint) consacre le Vaticanus comme le "bon" texte de LXX, même si elle y introduit des leçons d'autres manuscrits sans le signaler. À la fin du 19ème siècle Henry B. Swete[17] publie fidèlement LXX^{B} complété par les autres grands onciaux et assorti d'un apparat critique qui donne les leçons de ces derniers. L'édition entreprise à Cambridge au début du siècle dernier par A.E. Brooke et N. McLean, bientôt rejoint par Henri St. John Thackeray,[18] imprime également le texte de LXX^{B} – pour les passages attestés – assorti d'un riche apparat critique reproduisant les leçons des autres manuscrits ; cette édition n'a malheureusement jamais été achevée. La valeur de LXX^{B} pour notre accès à la Septante n'est que partiellement remise en cause aujourd'hui, nous le verrons. Le codex Sinaïticus (LXX^{S}) est un autre manuscrit en onciale datant également du 4ème siècle, complet pour le NT et lacunaire pour l'AT (il ne contient presque plus rien du Pentateuque). Il fut découvert au monastère Sainte-Catherine du Sinaï et édité par von Tischendorf au milieu du 19ème siècle.[19] Il ne revêt plus aujourd'hui l'importance textuelle qu'on lui a accordé lors de sa découverte. Le codex Alexandrinus (LXX^{A}), datant du 5ème siècle, est encore plus complet que les deux précédents. Son texte semble pourtant éclectique et soumis à des recensions diverses. Il a été édité au 18ème siècle par J.E. Grabe.[20]

---

16 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton* (VTSup 10), Leiden 1963, spéc. 161-272. Voir l'édition de E. TOV, R.A. KRAFT (ed.), *The Seiyâl Collection, I. The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8HevXIIgr)* (DJD VIII), Oxford 1990.

17 H.B. SWETE, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, 3 vol., Cambridge 1887-1894.

18 A.E. BROOKE, N. MCLEAN, (H.ST.J. THACKERAY), *The Old Testament in Greek*, 3 vol., Cambridge 1906-1940.

19 A.F.C. VON TISCHENDORF, *Vetus Testamentum Graece iusta LXX Interpretes*, Leipzig 1850 (pour la première édition).

20 J.E. GRABE, *Septuaginta Interpretum. Quem Ex antiquissimo Ms, Codice Alexandrino accurate descriptum, et ope aliorum Exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Praesertim vero Hexaplaris Editionis Origenianae, Emendatum atque supplementum, Additis saepe Asteriscorum & Obelorum signis*, Oxford 1707-1720.

Les manuscrits en cursive sont encore plus nombreux et variés que les manuscrits en onciale. On en possède environ mille six cent, copiés entre le 9ème et le 16ème siècle. De valeur très inégale, ils contiennent pourtant des éléments textuels anciens, comme par exemple les manuscrits désignés boc_2e_2 par l'édition de Cambridge (BROOKE-MCLEAN) pour les livres historiques, que l'on identifiera comme la tradition dite lucianique ou antiochienne (LXX^L). Un des intérêts de ces manuscrits en cursive réside dans le fait qu'ils sont dotés de notes marginales nous fournissant des informations importantes sur les révisions juives anciennes.

À côté des témoins directs de LXX, nous avons accès à la Bible grecque de manière indirecte. Ces témoins indirects sont d'abord les versions anciennes traduites du grec. Avec les versions coptes, éthiopienne, arménienne, géorgienne et arabes, il nous faut souligner l'importance particulière de deux versions. La Syro-Hexaplaire d'abord : ce texte est la traduction en syriaque par Paul de Tella, vers 616-617, de LXX établie par Origène. Comme le texte de la recension origénienne (cf. ci-dessous 1.2.2.*b*.) est très peu conservé en grec, le témoin syriaque y ouvre un accès indispensable. On possède le texte partiel de cette traduction dans un manuscrit du 8ème siècle édité par Antonio Maria Ceriani au 19ème siècle,[21] complété par d'autres fragments édités par Paul de Lagarde[22] et Arthur Vööbus.[23] Une autre version dont les études récentes confirment de plus en plus l'importance pour l'histoire de LXX est la Vieille Latine (VL).[24] Une

21 A.M. CERIANI, *Codex syrohexaplaris Ambrosianus photographice editus. Monumenta Sacra et Profana ex codicibus praesertim bibliothecae ambrosianae, Tom. VII,* Milan 1874.

22 P. DE LAGARDE, "Veteris Testamenti graeci in sermonem syriacum versi fragmenta octo," in *Bibliothecae syriacae*, Göttingen 1892, 3-256, qui contient des fragments du Pentateuque et les livres historiques.

23 A. VÖÖBUS, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of a Midyat Ms. Discovered in 1964* (CSCO 369), Louvain 1975 ; A. VÖÖBUS, *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of Ms St Mark 1 in Jerusalem with an Introduction* (CSCO 449), Louvain 1983.

24 Pour une introduction générale à la Vieille Latine voir : J. GRIBOMONT, "Latin Versions. 1. The Old Latin Bible," in K. CRIM (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplement Volume*, Nashville 1976, 528-530 ; J. GRIBOMONT, "Les plus anciennes traductions latines," in J. FONTAINE, C. PIETRI (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), Paris 1985, 43-65 ; P.-M. BOGAERT, "La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état de la question," *RTL* 19 (1988) 137-159 et 276-314, spéc. 143-156 ; B. KEDAR, "The Latin Translations," in M.J. MULDER (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2.1), Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 299-338 ; pour une description rapide des manuscrits voir P. PETITMENGIN, "Les plus anciens manuscrits de la Bible latine," in J. FONTAINE, C. PIETRI (éds.), *Le monde latin antique et la Bible*, 89-127.

double raison plaide en sa faveur : son ancienneté – elle est attestée en Afrique avant 250 par Cyprien[25] – et la qualité du modèle grec qu'elle reflète. Des études récentes montrent son intérêt pour notre accès à la Bible grecque.[26] La première édition moderne de ces manuscrits a été faite au 18[ème] siècle par Pierre Sabatier.[27] Une édition critique est actuellement en cours à Beuron par le *Vetus Latina Institut*.[28]

Un dernier type de témoins indirects mérite d'être mentionné : il s'agit de l'ensemble des citations bibliques chez les auteurs anciens et les Pères de l'Église. Au moyen de ces citations le chercheur peut en effet se faire une idée du texte en usage à l'époque des auteurs en question.[29] Pourtant ce travail est délicat car les manuscrits patristiques peuvent être très postérieurs à l'œuvre qu'ils transmettent et des copistes tardifs ont parfois corrigé le lemme biblique en fonction du texte en vigueur à leur époque. En outre, nous ne disposons pas toujours d'éditions critiques de ces œuvres. Nous retrouverons ce type de travaux dans l'histoire de la recherche sur les livres des Règnes (cf. 1.3.).

---

25 Les citations de Tertullien – qui écrit entre 197 et 222 – ne peuvent pas être classées parmi les témoins de VL. Elles sont en effet si personnelles que l'on pense qu'il partait directement du grec dont il faisait une traduction propre. Cf. J. GRIBOMONT, "Les plus anciennes traductions latines," 47.

26 Pour les recherches sur VL des livres des Règnes, cf. ci-dessous 1.3.5.*c*. Nous pouvons en outre mentionner les articles de P.-M. BOGAERT, "La *vetus latina* de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52)," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relation between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003, 51-82 ; P.-M. BOGAERT, "La construction de la Tente (Ex 36-40) dans le *Monacensis* de la plus ancienne version latine : L'autel d'or et Hébreux 9,4," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 62-76.

27 P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt,* 3 vol., Reims 1743 (réimpr. Turnhout 1981).

28 Quelques volumes seulement sont parus jusqu'ici dans *Vetus Latina. Die Reste der altlateinische Bibel*, Freiburg 1949-2001 : B. FISCHER, *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschrifsteller. Vol 1.*, 1949 ; Id., *Genesis. Vol. 2.*, 1951 ; E. SCHULZ-FLÜGEL, *Canticum canticorum. Vol. 10/3* (1. Lieferung), 1992 ; W. THIELE, *Sapientia Salomonis. Vol. 11/1*, 1977 ; Id., *Sirach (Ecclesiasticus). Vol. 11/2*, 1987-2001 ; R. GRYSON, *Esaias. Vol. 12*, 1987-1997.

29 Les auteurs avant Origène (Philon, Flavius Josèphe, ou chez les chrétiens Justin, Irénée) permettent de se faire une idée du texte avant la recension origénienne, et les auteurs après lui permettent de déterminer les différentes formes du texte (Jean Chrysostome et Théodoret pour le texte antiochien, Athanase et Cyrille d'Alexandrie pour le texte égyptien).

1.2.2. *Les révisions et recensions anciennes de LXX*

Dans ce parcours à travers la diversité des témoins, nous avons noté que les sources manuscrites, directes ou indirectes, manifestent des états du texte différents, plus ou moins marqués par des révisions ou des recensions. En effet, la diversité de la Bible grecque ne se situe pas uniquement au niveau de la quantité des témoins, mais également et surtout au niveau du type de texte que ces témoins nous livrent. Très tôt après les premières traductions, des corrections ont été introduites qui se généralisèrent dès le premier siècle de notre ère. On peut distinguer trois raisons majeures à ces retouches du texte[30] : d'abord la correction des erreurs inévitables à toute transmission manuscrite ; ensuite l'actualisation du style et de la qualité de la langue grecque ; enfin la conformation au texte hébreu proto-massorétique (ou rabbinique) qui tend à s'imposer ; ce dernier procédé devrait être appelé "recension". Ces interventions successives eurent pour effet d'éloigner progressivement le texte de la traduction originale. Les travaux de correction de LXX furent accomplis en milieu juif d'abord et en milieu chrétien ensuite. Il est probable que la querelle judéo-chrétienne ait influencé en partie les uns et/ou les autres.[31] Nous nous contenterons de mentionner ici rapidement les principales révisions, en renvoyant le lecteur aux exposés détaillés et aux discussions des introductions.[32]

---

30 J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 309.

31 Le *Dialogue avec Tryphon* (68, 71, 72, 120) de saint Justin est un reflet ancien de cette querelle sur les corrections du texte de la Bible. Cf. JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes. Grande Apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection* (Bibliothèque Migne 1), Paris 1994, 208, 214-217, 284. Voir l'édition récente JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction et commentaire par P. BOBICHON, 2 vol. (Paradosis 47/1-2), Fribourg 2003.

32 Cf. H.B. SWETE, *Introduction*, 29-58 pour les versions grecques (= révisions juives), 59-86 pour les Hexaples et les autres recensions ; S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, 74-99 pour les révisions juives, et 100-171 pour Origène et les recensions chrétiennes ; G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 142-161 pour les révisions juives, et 162-173 pour les recensions chrétiennes ; P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 559-568 pour les versions grecques, et 568-576 pour les éditeurs chrétiens ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, 115-253. Nous nous inspirons de ces auteurs pour la rédaction de cette section.

a. Révisions juives

Les trois principales révisions juives sont connues, surtout grâce aux Hexaples d'Origène. Selon l'ordre chronologique actuellement reçu,[33] ce sont Théodotion – auquel on associe aujourd'hui la recension καίγε – Aquila et Symmaque. L'œuvre de Théodotion semble pouvoir être datée des années 30-50 de notre ère. Sa recension apparaît clairement hébraïsante : elle corrige le grec dans le sens d'une harmonisation avec le texte proto-massorétique. Nous en conservons des traces dans des notes marginales de manuscrits, des commentaires patristiques et d'autres témoins hexaplaires ; en outre sa révision du livre de Daniel s'est imposée dans presque tous les manuscrits grecs qui nous sont parvenus. La recension καίγε a été mise en évidence par Dominique Barthélemy[34] à l'occasion de la découverte du Dodécaprophéton de Naḥal Ḥever dont nous avons déjà parlé. Caractérisée par sa révision hébraïsante du grec plus ancien, on la retrouve aussi dans certains passages de différents manuscrits, par exemple de LXX^B et de la recension dite antiochienne (LXX^L, identifiée aux manuscrits boc_2e_2 pour les livres historiques). Nous reviendrons sur cette question dans l'histoire de la recherche sur le livre des Règnes. La révision d'Aquila, quant à elle, peut être située dans la première moitié du 2ème siècle ap. J.-C. Caractérisée pas son littéralisme extrême, elle semble être marquée par la polémique anti-chrétienne. Quelques fragments sont parvenus jusqu'à nous en tradition directe, ils ont été retrouvés en Égypte (dans le Fayoum et la Guéniza du Caire). On en trouve également la trace dans les notes marginales de nombreux manuscrits, ainsi que dans des leçons conservées par les commentaires des Pères de l'Église. Enfin la révision de Symmaque a presque entièrement disparu en tradition directe, on n'en retrouve la trace que dans des témoins indirects. L'œuvre de Symmaque doit être placée dans la deuxième moitié du 2ème siècle et elle est réputée pour sa qualité littéraire.

b. Recensions chrétiennes

Alors que les révisions juives cherchaient à corriger ou à "améliorer" le texte grec, les recenseurs chrétiens eurent le projet d'établir le "bon" texte

[33] Depuis l'étude de D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, qui situe la recension καίγε avant le littéralisme d'Aquila (cf. l'énoncé de sa thèse p. 31 et 144), et l'associe à Théodotion (cf. p. 46, 52, 63, 68, 73-74, 144).

[34] En premier lieu dans D. BARTHÉLEMY, "Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante," *RB* 60 (1953), 18-29 (= in Id., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Textament* [OBO 21], Fribourg-Göttingen 1978, 38-50).

en opérant des choix dans les différentes leçons dont ils disposaient. Selon le témoignage de saint Jérôme,[35] la Bible grecque, devenue la Bible de l'Église, a connu trois recensions : celles d'Origène, de Lucien d'Antioche et d'Hésychius. Si, à l'heure actuelle, il ne semble guère possible d'identifier une quelconque recension d'Hésychius,[36] les deux autres sont d'une grande importance pour la recherche sur la LXX.

Il nous faut, en premier lieu, mentionner l'œuvre monumentale d'Origène (185-253/4).[37] "Jamais personne n'a disposé d'une documentation aussi complète sur la Bible grecque que celle que rassembla Origène. Jamais non plus personne n'exerça sur l'histoire de son texte une influence aussi décisive, ni aussi catastrophique."[38] Sans ouvrir les nombreuses questions en chantier relatives à l'œuvre d'Origène, nous tenterons, dans un rapide survol, de comprendre cette affirmation du Père Barthélemy. Il convient d'abord de distinguer les Hexaples de la recension origénienne (nommée également recension hexaplaire), pour pouvoir mieux comprendre le rapport qu'ils ont entre eux. L'apport inestimable d'Origène concernant le texte biblique consiste en effet en la constitution des Hexaples.[39] Le problème majeur pour leur étude réside dans le fait qu'il n'en subsiste pres-

[35] Dans son prologue sur le livre des Chroniques écrit en 396 : cf. *PL* 28, 1324B-1325A ; voir aussi *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, vol. 1, éd. R. WEBER, Stuttgart 1983^3, 546.

[36] Cf. G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 172 ; P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 575 ; en sens contraire S. JELLICOE, "The Hesychian Recension Reconsidered," *JBL* 82 (1963) 409-418, pense qu'elle est perceptible en LXX^B. Voir aussi la discussion chez N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, 236-243 (avec bibliographie) : il suggère que les commentaires bibliques de Didyme l'Aveugle du papyrus de Toura pourraient permettre de renouveler l'approche d'une éventuelle recension alexandrine.

[37] La littérature sur Origène et son œuvre est immense, nous renvoyons à la bibliographie des introductions mentionnées ; pour une introduction générale à Origène nous renvoyons à P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Christianisme Antique 1), Paris, 1977. Pour les questions relatives au texte biblique cf. D. BARTHÉLEMY, "Origène et le texte de l'Ancien Testament," in Id., *Études*, 203-217 ; E. ULRICH, "Origen's Old Testament Text : The Transmission History of the Septuagint to the Third Century CE," in Ch. KANNENGIESSER, W.L. PETERSEN (eds.), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 3-33 ; O. MUNNICH, "Les *Hexaples* d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la *Bible* grecque," in G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible* (BETL 118), Leuven 1995, 167-185.

[38] D. BARTHÉLEMY, "Origène et le texte de l'Ancien Testament," 203.

[39] Pour un état de la question récent sur les principaux problèmes soulevés par les Hexaples, voir le collectif A. SALVESEN (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Reich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994* (TSAJ 58), Tübingen 1998.

que aucun fragment[40] ; nous n'y avons donc accès que de manière indirecte à travers les notes marginales de certains manuscrits, les citations et les chaînes bibliques des Pères : ce matériel a été rassemblé et édité par Frederic Field en 1875.[41] Les Hexaples se présentaient comme une synopse de six colonnes[42] contenant les révisions d'Aquila (troisième), de Symmaque (quatrième) et de Théodotion (habituellement la sixième) ; les deux premières colonnes étaient constituées du texte hébreu[43] et de sa translitération en caractères grecs. La cinquième colonne enfin était constituée du texte dit "LXX". La question consiste ici à savoir si cette colonne contenait le texte courant de LXX ou la recension origénienne, c'est-à-dire le texte corrigé par Origène, rendu conforme à l'hébreu et pourvu des signes diacritiques que sont les obèles et les astérisques.[44] La réponse à cette question conditionne notre compréhension de la nature des Hexaples. Soit le texte de la cinquième colonne contient LXX courante, et dans ce cas les Hexaples sont "le gigantesque dossier qui servit de documentation à Origène pour réaliser cette édition critique de la Septante," selon l'opinion de Barthélemy.[45] Soit cette colonne contenait bien le texte recensé par Origène, auquel cas les Hexaples sont le fruit de son travail critique et non son préalable, selon la position dominante dans la recherche actuelle.[46]

---

40 Voir les quelques fragments mentionnés par P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 571.

41 F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, 2 vol., Oxford 1875.

42 Il existait pourtant une septième colonne, la Quinta – cinquième version grecque – dont l'existence n'est pas assurée pour tous les livres mais probablement pour les Règnes, Job, le Cantique des Cantiques et les Petits Prophètes, et de manière assurée pour les Psaumes. En outre, le Psautier contenait probablement encore une colonne supplémentaire, la Sexta, dont notre connaissance est très limitée.

43 Sur la discussion au sujet la présence de la colonne contenant les caractères hébreux, cf. R.G. JENKINS, "The First Column of the Hexapla : The Evidence of the Milan Codex (Rahlfs 1098) and the Cairo Genizah Fragment (Rahlfs 2005)," in A. SALVESEN (ed), *Origen's Hexapla and Fragments*, 88-102, spéc. 100 ; O. MUNNICH, "Les *Hexaples* d'Origène," 177-181, et E. ULRICH, "Origen's Old Testament Text," 24-31. En réponse à la position contraire de P. NAUTIN, *Origène*, 303-309, 314-315 et 320.

44 Sur cette discussion, cf. O. MUNNICH, "Les *Hexaples* d'Origène," 174-177, avec sa bibliographie.

45 D. BARTHÉLEMY, "Origène et le texte de l'Ancien Testament," 214, n. 69 ; voir encore S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, 124.

46 O. MUNNICH, "Les *Hexaples* d'Origène," 177 (notons que la position d'Olivier Munnich semble avoir évolué depuis sa contribution dans G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 165 et 167). Dans le même sens J. SCHAPER, "The Origin and Purpose of the Fifth Column of the Hexapla," in A. SALVESEN (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments*, 3-15, spéc. 6-9 ; P. NAUTIN, *Origène*, 456-457 ; H.B. SWETE,

Quoiqu'il en soit de sa présence dans les Hexaples, on sait que la recension origénienne – ou hexaplaire – a un caractère largement hébraïsant : Origène comble les "moins" du grec (généralement avec Théodotion) en les signalant par des astérisques, il marque les "plus" de LXX par des obèles, il rectifie l'ordre des mots et l'orthographe des noms propres selon son modèle hébreu (proto-massorétique). Par ce fait le texte de la recension s'éloigne de la vieille version grecque que les signes critiques devraient permettre de repérer encore. Or, dans la transmission de cette recension, ces signes ont été mal compris et mal reproduits par les scribes et ils ont même été progressivement abandonnés. Cette disparition a eu pour conséquence la confusion entre les couches de correction et les formes textuelles plus anciennes, alors qu'Origène cherchait précisément à les distinguer. Par ce fait, Origène et ses héritiers plus encore contribuèrent à rendre le texte de LXX profondément éclectique. Le résultat de ce processus fut effectivement désastreux pour la suite de l'histoire de la Bible grecque, puisque presque tous les manuscrits sont touchés par la recension d'Origène, de manière inégale et variée selon les manuscrits et les livres bibliques.[47] Les manuscrits en onciale y résistent mieux, en particulier LXX^B qui présente presque toujours un état textuel pré-hexaplaire, de même que certains témoins appartenant au groupe lucianique (LXX^L), malgré leurs dates tardives. La recension origénienne n'a que peu de témoins directs ; elles est principalement attestée, comme nous l'avons déjà mentionné, par ce qui nous reste de sa traduction syriaque du début du 7ème siècle, que l'on nomme la Syro-Hexaplaire.

La dernière recension chrétienne dont l'importance dans l'histoire de LXX nécessite l'étude est celle attribuée à Lucien d'Antioche (~ 250-311/312), la recension lucianique ou édition antiochienne (LXX^L). Nous retrouverons les grandes étapes de l'histoire de la recherche sur LXX^L dans notre section consacrée aux livres des Règnes, car elle y joue un rôle central (1.3.) ; contentons-nous pour l'instant de donner quelques indications générales.[48]

Introduction, 69-70 ; pour ce qui est du témoignage de Jérôme sur la présence de la recension d'Origène dans les Hexaples mêmes, cf. P. JAY, "Jérôme et la Septante origénienne," in G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origeniana Sexta*, 203-214.

47 Les manuscrits les plus marqués par la recension origénienne sont le codex Colberto-Sarravianus (= LXX^G ; 4ème-5ème siècles), le codex Coislinianus (= LXX^M ; 7ème siècle), le codex Marchalianus (= LXX^Q ; 6ème siècle), et quelques manuscrits en cusive : cf. G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 134-135 et 167 et P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 572-573.

48 Cf. B.M. METZGER, "The Lucianic Recension of the Greek Bible," in Id., *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (NTTS 4), Leiden 1963, 1-41 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint," in

Outre le témoignage de Jérôme, l'Antiquité chrétienne ne parle pas de manière très explicite du travail recensionnel de Lucien.[49] L'attribution de cette recension à la personne de Lucien ne semble plus aujourd'hui pouvoir être tenue comme telle. Il vaut mieux parler d'une édition antiochienne, elle-même fruit d'une évolution complexe qui témoigne de différentes étapes textuelles.[50] La difficulté majeure qu'a rencontrée la recherche réside dans l'identification des témoins de ce texte. C'est dans la parenté entre certains manuscrits grecs et les citations des Pères antiochiens, dont Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr, et des notes marginales de la Syro-Hexaplaire que l'identification s'est progressivement faite. Alors que pour le Pentateuque il ne semble toujours pas possible de déceler l'existence de ce texte,[51] l'identification des manuscrits est aujourd'hui assez claire pour les prophètes[52] et pour les livres historiques.[53] Si cette identification est difficile, c'est à cause de la nature particulièrement complexe du texte. Il apparaît en effet que LXX^{L} témoigne parfois d'un texte postérieur à la recension origénienne et influencé par elle, et parfois d'un texte grec ancien, antérieur aux activités recensionnelles (cf. 1.3.5.*b*.). Ce substrat pré-origénien de LXX^{L} semble être le texte même dont se sont servis Flavius Josèphe et la *Vetus Latina*.[54] Il en ressort donc que l'édition antiochienne est elle-même basée sur un texte en partie antérieur que l'on appelle "proto-

---

D. FRAENKEL, U. QUAST, J.W. WEVERS (Hg.), *Studien zur Septuaginta. Robert Hanhart zu Ehren* (MSU 20), Göttingen 1990, 219-229.

49 Cf. B.M. METZGER, "The Lucianic Recension," spéc. 3-7 ; E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Missouala, 1978, 15-19.

50 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 126-127 ; Id., "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2 – 1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des *Devanciers d'Aquila*," in *Études*, 243-254, où il affirme que la recension lucianique est un mythe, et que l'on a plutôt affaire à une édition antiochienne du texte de LXX mis sous l'autorité de Lucien martyr, cf. ci-dessous 1.2.3.*c*.

51 Cf. J.W. WEVERS, *Text History of the Greek Genesis* (MSU 11), Göttingen 1974, 158-175, spéc. 175 ; Id., *Text History of the Greek Deuteronomy* (MSU 13), Göttingen 1978, 30.

52 Voir en particulier les travaux de J. Ziegler dans l'édition de Göttingen : cf. J. ZIEGLER, *Septuaginta XIII. Duodecim Prophetae*, Göttingen 1967^{2}, 70-89 ; Id., *Septuaginta XIV. Isaias*, Göttingen 1967^{2}, 73-92 ; Id., *Septuaginta XV. Ieremias*, Göttingen 1957, 79-93 ; Id., *Septuaginta XVI. Ezechiel*, Göttingen 1952, 44-57.

53 Le travail important d'identification des témoins a abouti à une édition du texte antiochien pour les livres historiques : N. FERNÁNDEZ MARCOS, J.R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antiqueno de la Biblia Griega. I 1-2 Samuel. II 1-2 Reyes. III 1-2 Crónicas* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 50, 53, 60), 3 vol., Madrid 1989-1996.

54 Voir l'excellent résumé de B.M. METZGER, "The Lucianic Recension," 31-35. Nous évoquerons plus bas les travaux de Mez, Rahlfs et Ulrich sur cette question.

lucianique". Le texte antiochien est donc parfois le reflet de LXX la plus ancienne. Au vu de cette histoire complexe, les caractéristiques du texte antiochien sont difficiles à cerner : il s'agira de déterminer si telle leçon – ou tel passage – est marquée par une correction (hébraïsation ou correction stylistique atticisante) ou si elle atteste plutôt le grec ancien. Les caractéristiques les plus évidentes sont la présence de nombreux doublets, les modifications explicatives (noms propres pour pronoms, usages de synonymes), et les corrections grammaticales et stylistiques.[55]

Nous pouvons conclure ce panorama sur les révisions et les recensions de LXX. Si nous avons cru nécessaire de rappeler – un peu schématiquement – l'activité des réviseurs juifs et des recenseurs chrétiens, c'est pour bien manifester la complexité des témoins textuels de la Bible grecque dont nous disposons aujourd'hui. Tous sont, à leur manière, marqués par ce processus de correction qui a provoqué leur éloignement progressif des traductions initiales. C'est face à cette réalité particulièrement complexe que se trouve le lecteur de la Bible grecque. Dans l'impossibilité de se référer simplement et immédiatement à "la" LXX, il doit d'abord démêler cette pluralité textuelle pour définir quel texte grec il utilise et pourquoi.

1.2.3. *Hypothèses sur l'histoire de la Bible grecque*

Confrontée à la multiplicité textuelle de la Bible grecque, la recherche a tenté de comprendre son histoire et son évolution. Plusieurs hypothèses ont été émises.[56] Le premier débat, fin 19ème siècle début 20ème, oppose deux conceptions : celles de Paul de Lagarde et de Paul Kahle.

a. La proto-LXX, Paul de Lagarde

En 1863, de Lagarde (1827-1891) fut le premier à formuler l'hypothèse que les différentes familles de manuscrits grecs de l'AT remontaient toutes à un archétype unique, la proto-Septante. Dans ses *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, il énonçait les trois principes qui guidaient ses recherches.[57] 1° Tous les manuscrits de LXX sont, de manière

---

55 Voir la description de B.M. METZGER, "The Lucianic Recension," 24-27.

56 Voir l'aperçu de F.E. DEIST, *Witnesses to the Old Testament*, 153-160 ; G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 182-193.

57 P. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863, 2-3.

directe ou indirecte, le résultat d'un processus éclectique ; pour restaurer le texte, il faut donc adopter une méthode éclectique. 2° Quand un verset se trouve en deux formes, la première en traduction libre et la seconde littérale, la première doit être la plus ancienne. 3° Quand deux leçons sont concurrentes et que l'une suit le TM et l'autre ne peut s'expliquer que par un original différent, il faut préférer la seconde. Selon de Lagarde, il fallait appliquer ces principes dans la comparaison des trois principales recensions qui contaminent les manuscrits, soit Origène, Lucien et Hésychius. Le premier pas de la recherche consistait donc à identifier ces recensions pour, ensuite, reconstituer la proto-Septante dont elles dérivaient. Paul de Lagarde estima qu'il fallait commencer par la recension dite lucianique, dont il tenta de faire l'édition en 1883.[58] Si cette édition prête le flanc à la critique,[59] la perspective globale de sa méthode s'est peu à peu imposée : retrouver la proto-LXX – nous dirions aujourd'hui LXX la plus ancienne possible – en cherchant des témoins textuels antérieurs aux activités recensionnelles ou en les établissant. Dans les grandes lignes, c'est la perspective de l'importante édition en cours à Göttingen, *Göttingen Septuaginta Unternehmen.*

b. Une pluralité de traductions, Paul Kahle

Kahle prit une position diamétralement opposée à celle de Paul de Lagarde avec une hypothèse formulée pour la première fois dans un article paru en 1915, puis de manière plus ample dans ses Schweich Lectures de 1941.[60]

---

58 P. DE LAGARDE, *Librorum Veteris Testamentis canonicorum pars prior Graece*, Göttingen 1883.

59 Alors que de Lagarde semble effectivement avoir repéré le type antiochien de certains manuscrits dans les livres historiques (cf. ci-dessous 1.3.1.), la conclusion qu'il en tira pour le Pentateuque est erronée. Alfred Rahlfs fera des critiques majeures envers l'édition du texte lucianique par de Lagarde : 1° à cause d'un travail hâtif, de Lagarde témoigne d'une connaissance superficielle des témoins et de leur relation ; il oscille entre eux sans principe et choisit des leçons qui apparaissent clairement secondaires ; 2° son édition s'éloigne souvent de l'ensemble de la tradition manuscrite lucianique, en particulier pour le Pentateuque, 3° pour Rahlfs ces erreurs sont d'autant plus graves que l'édition de P. de Lagarde, n'ayant pas d'apparat critique, ne permet pas au chercheur de vérifier et de discuter ces choix. Cf. A. RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher*, Göttingen 1911, 23-30 (= A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, Göttingen, 1965², 383-390). Sur les apports décisifs et les limites de l'œuvre de P. de Lagarde voir S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, 5-9.

60 P. KAHLE, "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes," *Theologische Studien und Kritiken* 88 (1915) 399-439 (= in Id., *Opera Minora*, Leiden 1956, 3-37, spéc. 12-26) ; P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959², 209-264 (publié la première fois à Londres en 1947).

Selon lui, LXX ne procédait pas d'une traduction initiale unique pour chaque livre, mais reflétait une pluralité originelle, à la manière des Targums. Apparues sous formes orales selon les circonstances et les nécessités du moment – notamment la liturgie synagogale – ces traductions "vulgaires" auraient progressivement été harmonisées pour aboutir, après un long processus, à un texte "officiel," une version standardisée par les chrétiens. Parmi les principaux arguments de Kahle[61] en faveur de la diversité originelle de la Bible grecque, on peut relever l'interprétation du § 30 de la *Lettre d'Aristée à Philocrate* comme étant une allusion à une révision de traductions déjà existantes ; les divergences entre LXX et les citations du NT, celles des Pères de l'Église, les papyrus grecs anciens trouvés en Égypte et le Dodécaprophéton de Naḥal Ḥever ainsi que la double tradition du livre des Juges. Malgré ces arguments séduisants, sa thèse n'a que très peu convaincu.[62] En effet, les citations du NT ou des Pères sont difficiles à interpréter, car elles peuvent être des adaptations au nouveau contexte ou des citations de mémoire ; son interprétation de la *Lettre d'Aristée* semble trop solliciter le texte ; et la distinction entre textes "vulgaire" et "officiel" est difficile à démontrer, de même que le statut de ce texte standardisé officiel. Quant au point fort de son argumentation – le témoignage multiple du grec des textes les plus anciens –, il est tombé avec l'avancée de la recherche. En effet, cette multiplicité est apparue comme étant le fait d'activités successives de recension de la Bible grecque, comme le montrent les travaux de Frank Moore Cross et Dominique Barthélemy en particulier. Ces deux savants, en écartant l'hypothèse de Kahle, ouvrirent un nouveau débat sur l'histoire de la Bible grecque.

c. La recension καίγε et LXX ancienne, Dominique Barthélemy

L'étude minutieuse du manuscrit grec 8HevXIIgr, découvert en 1952 à Naḥal Ḥever, contenant des fragments du Dodécaprophéton permit à Dominique Barthélemy d'élaborer une nouvelle hypothèse sur l'histoire de la

---

61 Pour l'exposé de chacun des arguments et des témoins qu'il présente à l'appui de sa thèse cf. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 209-214 pour la *Lettre d'Aristée*, 215-218 pour le prologue du Siracide, 218-220 pour le papyrus *Fouad* 266, 220-222 pour le papyrus *Rylands gr.* 458, 223-226 pour les fragments grecs de Qumran (4Q), 226-228 pour le Dodécapropheton découvert à Naḥal Ḥever (8HevXIIgr), 235-236 pour les deux versions des Juges, 249-252 pour les citations du NT, etc.

62 Pour une présentation résumée de la thèse de Kahle et sa critique globale, cf. S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, 59-63 ; G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, 183-184 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, 66-69.

Bible grecque.[63] Il démontra que ce fragment des Petits Prophètes ne pouvait pas représenter une traduction indépendante de LXX, ses points d'accord avec les témoins grecs majoritaires étaient trop nombreux pour cela.[64] La théorie de Kahle se trouvait ainsi réfutée. Ce texte pouvait être soit la forme la plus ancienne de LXX, soit une recension postérieure au grec primitif. Une comparaison détaillée montra que ce manuscrit des Petits Prophètes cherchait une correspondance fidèle avec le texte hébraïque, ce qui laisse apparaître un effort délibéré de recension vers le TM. En outre, l'étude des caractéristiques de ce texte faisait apparaître un étonnant parallèle avec le texte grec des Petits Prophètes que saint Justin, au 2ème siècle, attribue aux juifs.[65] En effet, dans son *Dialogue avec le juif Tryphon*, Justin mentionne l'existence de deux textes grecs de la Bible : l'un utilisé par les chrétiens, l'autre lu par les juifs. Il accuse ces derniers d'avoir altéré le texte de LXX pour des motifs antichrétiens.[66] Barthélemy démontra que ce texte "juif" de LXX mentionné par Justin était du même type que le Dodécaprophéton de Naḥal Ḥever. Un ensemble de recoupements de témoins textuels pour les Petits Prophètes (la Quinta, les versions coptes anciennes, le Washingtonensis, Aquila et Théodotion) comme pour d'autres livres de la Bible grecque – dont le texte majoritaire des sections βγ et γδ Règnes sur lequel nous reviendrons (cf. 1.3.4.) – permit à Barthélemy d'identifier une recension juive qu'il nomma "groupe καίγε."[67] Il montra, par l'étude de ses particularités, que cette recension s'inspirait des principes herméneutiques de rabbi Aqiba, qu'Aquila appliquera avec plus de rigueur encore.[68] Il put

63 La première étude de ce manuscrit est parue dans D. BARTHÉLEMY, "Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante," *RB* 60 (1953), 18-29 (= in Id., *Études*, 38-50) ; l'étude détaillée donna lieu à une synthèse imposante (1963) : D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila.*

64 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 177-195 pour l'étude minutieuse et 196-198 pour les conclusions.

65 Cf. D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 203-212 ; pour un résumé de sa position sur le texte de Justin : Id., "Justin et le texte de la Bible. Appendice 1," in JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes*, 369-377, spéc. 370-371.

66 P.ex. *Dialogue* 68, 71, 72, 120, cf. JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes*, *Dialogue avec le juif Tryphon*, 208, 214-217, 284.

67 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 47 : "Nous classerions dans cette catégorie : la traduction des Lamentations et vraisemblablement celles du Cantique des Cantiques et de Ruth, la recension majoritaire des sections βγ et γδ Règnes, la recension des Juges dont témoignent plus spécialement les manuscrits i r u a_2 et B e f s z, la recension Théodotion de Daniel, les ajoutes Théodotion à la Septante de Job et celles souvent anonymes à la Septante de Jérémie, la colonne Théodotion des hexaples et la Quinta des Psaumes. La nouvelle recension anonyme du Dodécaprophéton trouverait naturellement place dans cet ensemble."

68 Cf. D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 3-30.

ainsi établir "qu'il y a eut en Palestine, au cours du premier siècle après J.-C., sous l'influence du rabbinat, une entreprise cohérente de traduction et de recension grecque de la Bible."[69]

Cette découverte importante aura des répercussions déterminantes sur la conception de l'histoire de LXX. D'abord, l'hypothèse de Paul Kahle sur la multiplicité des traductions "apparaît comme une vue de l'esprit sans aucun fondement positif. Tout nous invite au contraire à maintenir l'unité de base de la Septante."[70] Ensuite, si le groupe καίγε témoigne effectivement d'une activité recensionnelle rabbinique[71] antérieure à toute activité chrétienne et surtout aux recensions juives connues jusqu'ici, il faut chercher LXX ancienne dans des témoins qui se seraient diffusés dans un cercle isolé des entreprises successives de recension hébraïsante. Là encore l'étude de Barthélemy apporta une contribution décisive. Il apparut en effet que, dans les sections des Règnes où LXX majoritaire était marquée par la recension καίγε, l'édition antiochienne (LXX^{L}) témoignait d'un état textuel antérieur aux diverses recensions. Les affirmations de Justin n'étaient donc pas dénuées de fondements puisque, en milieu chrétien, un texte grec semble être resté à l'abri de cette activité recensionnelle palestinienne, même si au 4ème siècle, mise sous l'autorité du martyr Lucien, elle subit des contaminations hexaplaires.[72] L'étude de Barthélemy jeta donc une lumière nouvelle sur l'histoire de LXX – spécialement pour les livres historiques – et sur la place qu'y occupe le texte antiochien : "cette originalité et cet intérêt consisteront (...) dans les importants éléments de la Septante ancienne qu'il nous a seul conservés."[73]

---

69 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, IX.

70 B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 555.

71 Le lien qu'établit Barthélemy entre la recension καίγε et le milieu rabbinique de l'école d'Aqiba est l'objet d'importantes discussions et de remises en causes : cf. le compte rendu de la discussion en L.J. GREENSPOON, "Recension, Revision, Rabbinics : Dominique Barthélemy and Early Developments in the Greek Traditions," *Textus* 15 (1990) 153-167. Nous n'entrons pas davantage dans la question qui concerne plus les caractéristiques de la recension καίγε que celles de LXX ancienne qui nous intéresse spécialement ici.

72 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 125 et 126-127 ; Id., "Les problèmes de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des *Devanciers d'Aquila*," in *Études*, 218-254, spéc. 247.

73 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 127.

d. Les textes locaux, Frank Moore Cross et l'école de Harvard

À la suite d'une hypothèse de Albright,[74] Frank Moore Cross élabora en 1958, à la lumière des textes de Qumran, une théorie qui englobait l'histoire de l'ensemble des témoins de l'AT, la "théorie des textes locaux."[75] Selon lui, les multiples témoins du texte de la Bible manifestent des types textuels distincts dont la conservation ne pourrait s'expliquer que par un isolement géographique : "Trois formes de texte semblent s'être lentement développées entre le V[e] et le I[er] siècle av. J.-C. dans les communautés de Palestine, d'Égypte et de Babylone."[76] Le type palestinien est le groupe le plus représenté dans les fragments de Qumran. Bien qu'on puisse souvent le considérer comme proto-massorétique, il a un caractère expansionniste, harmonisant et marqué par une orthographe maccabéenne ; c'est de ce texte palestinien que découlera le Pentateuque Samaritain. Le type égyptien semble être une branche du précédent. Il servit de base à la traduction grecque des Septante. La version courte de Jérémie attestée à Qumran (4QJer^b) en est le témoin hébreu le plus certain. Le troisième groupe, nommé babylonien, est le texte choisi par les rabbins comme texte standard, ancêtre du TM médiéval. On ne le trouve pas comme tel à Qumran mais dans les manuscrits découverts à Massada qui sont tous très clairement de type proto-massorétique. Témoignant d'une forme plus courte que les autres types de texte, cette recension rabbinique semble être un texte plutôt archaïque et conservateur, peu marqué par une activité scribale modernisante.

Cette répartition géographique permet à Cross de reconstruire l'histoire de la Bible grecque en même temps que celle du texte hébreu. Pour LXX,

---

74 W.F. ALBRIGHT, "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible," *BASOR* 140 (1955) 27-33 (= in F.M. CROSS, S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge-London 1975, 140-146).

75 F.M CROSS, *The Ancient Library of Qumran* (The Biblical Seminar 30), Sheffield 1995[3] (première édition 1958), spéc. 121-142 ; Id., "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert," *HTR* 57 (1964) 281-299 (= in F.M. CROSS, S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 177-195) ; Id., "The Evolution of a Theory of Local Texts," in F.M. CROSS, S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 306-320 ; voir encore un article paru en français : Id., "L'archétype du texte de la Bible hébraïque," in H. SHANKS (éd.), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris 1996, 195-216 (original anglais : "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible," in H. SHANKS [ed.], *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 139-155).

76 F.M CROSS, " L'archétype du texte de la Bible hébraïque," 205.

en particulier, il distingua quatre grandes étapes.[77] 1° Si au 5ème siècle av. J.-C. des types textuels hébreux, dérivant d'un archétype du 6ème siècle, commencèrent à se développer dans des régions différentes – soit la Palestine et Babylone – c'est au 4ème siècle avant notre ère que le type égyptien devint un texte autonome du palestinien bien que proche de lui. Ce texte fut traduit en grec. 2° Le texte de LXX ancienne, totalement perdu, aurait été révisé au cours du 2ème ou au début du 1er siècle av. J.-C. sur un texte hébreu de type palestinien. Il s'agit d'une révision proto-lucianique dont on trouve des traces dans les citations de Flavius Josèphe, dans la *Vetus Latina* et la strate ancienne de LXX^{L}. 3° Au 1er siècle de notre ère, sous l'influence rabbinique, en particulier de Hillel et de l'école babylonienne, le grec – est-ce le proto-lucianique ou la LXX ancienne ? la question reste ouverte – est alors révisé sur un texte hébreu proto-massorétique de type babylonien : c'est la fameuse révision καίγε, qui est donc le premier et plus ancien témoin de ce type textuel en Palestine. 4° En dernier lieu au 2ème siècle ap. J.-C., Aquila et Symmaque révisèrent à leur tour le texte de καίγε de manière à le rendre conforme au texte officiel promulgué par les rabbins, tel qu'on le trouve à Massada.

Si cette hypothèse ouvre des perspectives dont il faudra tenir compte, son élaboration paraît à la fois trop simple et trop compliquée. Trop simple car, selon la critique majeure de Tov, peut-on aussi facilement limiter à trois familles bien distinctes l'ensemble éclectique de témoignages dont on dispose ? Cross lui-même doit distinguer entre différentes strates du texte palestinien, tardives et anciennes. Trop compliquée car son explication de l'origine géographique distincte des textes et leur présence à Qumran au tournant de notre ère est contradictoire. Barthélemy, qui partage avec Cross l'idée de l'origine babylonienne du type textuel proto-massorétique,[78] fera deux critiques majeures de sa thèse.[79] D'abord rien ne prouve que la traduction des livres bibliques autres que le Pentateuque – par exemple des Règnes – se soit faite en Égypte, ni qu'il y ait eu une tradition hébraïque durable et évolutive dans cette région ; cela contredit le témoignage même de Qumran qui atteste la présence de ces différentes traditions. La deuxième critique de Barthélemy porte sur le statut du texte proto-lucianique : pour établir l'hypothèse qu'il s'agit déjà d'une recension de

---

77 Voir en particulier : F.M. CROSS, "The History of the Biblical Text," 295-297, et Id., "The Evolution of a Theory of Local Texts," 312-314.

78 D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 241-242, et les renvois aux *Devanciers d'Aquila*.

79 D. BARTHÉLEMY, "Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte," in *Études*, 289-297.

LXX ancienne, Cross s'appuie sur des accords trop limités entre certains fragments de Qumran et les manuscrits boc_2e_2 des Règnes pour que sa théorie soit solide. Au contraire, on peut tout à fait interpréter l'opposition entre LXX^B et boc_2e_2 (soit LXX^L) comme le résultat d'une révision hébraïsante (καίγε) du premier, LXX^L reflétant alors LXX ancienne.

Une autre critique majeure à l'hypothèse de Cross émane de Talmon et Tov dont la position s'oppose à celle de l'école de Harvard.

e. La variété textuelle, Talmon et Tov

Pour Shemaryahu Talmon[80] et Emanuel Tov,[81] les témoins bibliques ne peuvent pas être simplement répartis selon trois familles textuelles. Outre les témoins dont nous disposons jusque-là, les manuscrits découverts à Qumran et dans le Désert de Juda manifestent une multiplicité de textes dont la variété des caractéristiques empêche d'établir des familles rigides et définies. Talmon propose une approche socio-religieuse de l'origine des familles textuelles de la Bible hébraïque : les différents textes ont été produits et transmis dans des groupes religieux déterminés et ont disparu avec eux. L'étude ne consistera donc pas à rechercher un *Urtext* dont émergent les trois types (TM, PS et LXX) qui ont partiellement survécu – ni même, à l'intérieur d'une famille, à rechercher la traduction initiale de LXX par exemple – mais à comprendre la disparition de la multiplicité des traditions jusqu'à leur réduction à un nombre restreint. Nous avons déjà observé que le témoignage de Qumran permet à Tov de fonder son hypothèse de la multiplicité textuelle, ou de cinq groupes au moins.[82]

---

80 S. TALMON, "The Old Testament Text," in P.R. ACKROYD, C.F. EVANS (ed.), *The Cambrigde History of the Bible 1, From the Beginnings to Jerome*, Cambridge 1970, 159-199 (= in F.M. CROSS, S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 1-41) ; Id., "The Textual Study of the Bible – A New Outlook," in F.M. CROSS, S. TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 321-400.

81 E. TOV, "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls," *HUCA* 53 (1982) 11-27 ; Id., "The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX. A Survey of the Problems," *JSOT* 7 (1978) 53-68, substantiellement retravaillé dans Id., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Second Edition, Revised and Enlarged* (JBS 8), Jerusalem 1997, 183-212 ; voir encore son article paru en français : Id., "L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse," in E.-M. LAPERROUSAZ (éd.), *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Paris 1997, 215-252.

82 Cf. ci-dessus 1.1. Tov repère cinq ensembles de manuscrits : les textes proto-massorétiques, proto-samaritains, ceux qui sont proches de la *Vorlage* de LXX, ceux qui sont écrits selon l'orthographe et la morphologie propres à Qumran et des textes non alignés.

En ce qui concerne LXX elle-même, si l'on peut penser qu'il y a eu une traduction grecque complète à l'origine, ces auteurs soutiennent que sa transmission a très vite fait l'objet de diverses traditions suivant les groupes dans lesquels ils ont émergés, un peu à la manière des Targums.[83] En outre, Tov nie l'existence d'un type textuel hébreu égyptien sur lequel se serait basée la traduction grecque,[84] tel que le conçoit Cross. Pour lui, la diversité des témoins grecs, qui fait suite à une éventuelle traduction originelle, a connu une évolution indépendante du (des) texte(s) hébreu(x). S'il reconnaît l'existence de révisions de textes grecs sur un modèle hébreu, par exemple καίγε, ce phénomène apparaît comme une exception et non une règle dans l'évolution de LXX. Ainsi, il n'est pas prouvé que la couche ancienne de LXX^{L}, la proto-lucianique, dont témoignent les manuscrits boc_2e_2 des Règnes soit, comme le suggère Cross, une révision sur un texte hébreu de type palestinien ; mais elle est soit *la* LXX ancienne, comme le pense Barthélemy, soit *une* autre traduction grecque.[85] Il est donc difficile et surtout inutile de chercher à classer les différents témoins grecs dans des familles textuelles ayant un équivalent en hébreu comme le fait Cross. Nous retrouvons le relativisme que nous avons critiqué au début de ce chapitre.

1.2.4. *Conclusion : la recherche critique de LXX ancienne*

Il ressort de ce parcours que la thèse de Paul de Lagarde d'une proto-LXX, ou plus exactement d'une LXX ancienne, s'est imposée et qu'elle est acceptée par la grande majorité des chercheurs.[86] On doit, en effet, penser que la Bible hébraïque a donné lieu à une traduction originelle et que les multiples variantes des différents témoins ne permettent pas de remettre en question cette unité de base ni de postuler des traductions différentes, comme le

---

83 Cette théorie a donc des affinités avec celle de Kahle, bien qu'en sens inverse : Kahle postule une multiplicité originelle soumise à un processus de standardisation, alors que l'on conçoit ici une traduction originelle dont la transmission produit la variété.

84 E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, 183-187.

85 "In conclusion, I propose that the existence of a proto-Lucianic revision of the LXX has not been established. I further suggest that the substratum of boc_2e_2 contains either *the* Old Greek or any single Old Greek translation," cf. E. TOV, "Lucian and Proto-Lucian. Toward a New Solution of the Problem," *RB* 19 (1972) 101-113, spéc. 110 (cet article a été retravaillé, notamment en ce qui concerne la bibliogrpahie, en *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* [VTSup 72], Leiden-Boston-Köln 1999, 477-488).

86 Cf. les conclusions de F.E. DEIST, *Witnesses to the Old Testament*, 159-160 ; B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 552-555.

pensait Paul Kahle. Pourtant, le consensus n'apparaît pas encore quant à la manière dont il faut rattacher la multiplicité des témoins à l'unité originelle : faut-il concevoir un développement par révisions et recensions successives sur un (des) modèle(s) hébreu(x), comme le pensent Cross et Barthélemy ; ou plutôt, selon l'opinion de Tov, une évolution interne au grec indépendante de textes hébreux quels qu'ils soient, sauf dans le cas de la recension καίγε qui serait l'exception qui confirme la règle ? Les deux options sont admissibles, mais les travaux de Cross et de Barthélemy – malgré leurs différences importantes – semblent prouver que le processus de transmission du texte grec, s'il est inévitablement marqué par une évolution interne, est principalement le fait d'interventions successives qui tendent à le rendre conforme au texte hébreu qui s'imposait progressivement dès le 1er siècle avant notre ère.

Par ailleurs, l'analyse des textes nous oblige à nuancer la thèse de de Lagarde. La proto-LXX ne peut en effet se concevoir comme un *Urtext* parfaitement unifié de l'ensemble de la Bible. "La Septante n'est pas homogène. Tous les livres n'ont pas été traduits par les mêmes traducteurs ni à la même époque"[87] ni dans un même lieu. Il faudra donc étudier chaque livre, ou ensemble de livres, séparément en prêtant une attention spéciale à sa langue, à sa méthode de traduction et à sa propre multiplicité textuelle.

En somme, le travail critique de LXX consistera bien – comme Paul de Lagarde l'énonçait – à rechercher le texte grec ancien et, pour y parvenir, à identifier les recensions auxquelles il a été soumis et repérer les éventuelles corrections ou abâtardissements internes au grec. Il n'aura pas forcément la prétention de rejoindre la traduction originale, mais de dégager le texte le plus ancien qu'il nous soit possible d'atteindre. C'est à ce travail et à l'histoire de la recherche de LXX ancienne du livre des Règnes que nous devons à présent nous atteler.

1.3. *LXX ancienne : le cas des livres des Règnes*

Nous venons de souligner que la Bible grecque n'a pas une histoire homogène et qu'il faut considérer chaque livre de manière spécifique. Nous allons donc, dans la présente section, étudier les grandes étapes de l'histoire de la recherche sur le texte des quatre livres des Règnes, qui correspondent à 1-2 S et 1-2 R du texte hébreu.[88] L'exposé historique qui va suivre aura

---

[87] B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 553.

[88] Cf. l'état de la question par P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," 590-601 ; S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, 283-290. Voir encore E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 15-37.

donc deux objectifs : 1° il nous permettra de déterminer LXX ancienne du livre des Rois, c'est-à-dire le texte grec à prendre comme base de notre analyse comparative avec TM ; 2° il situera notre travail dans l'histoire de la recherche sur la critique interne de la Bible grecque, puisque la comparaison systématique avec TM permettra de confirmer, a posteriori, l'antiquité du texte grec que nous aurons choisi.

La recherche sur LXX ancienne des Règnes voit émerger progressivement l'importance du témoignage de l'édition antiochienne (LXX^L)[89] à côté de celui du codex Vaticanus (LXX^B). C'est en effet en partie dans l'un et dans l'autre de ces témoins que la recherche actuelle situe l'accès le plus sûr à LXX la plus ancienne possible des livres des Règnes. Tel sera également notre fil rouge.

1.3.1. *Premières études systématiques du texte de LXX (fin 19ème siècle)*

Ce furent Julius Wellhausen,[90] Frederic Field[91] et Antonio Maria Ceriani[92] qui, les premiers, identifièrent ce que l'on appellera la "recension lucianique" (LXX^L) pour les livres historiques. Ils observèrent en effet une parenté importante entre certains manuscrits en cursive et la Polyglotte d'Alcalá (*Complutensis*),[93] les citations des Pères antiochiens – particulièrement Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr – et les notes marginales de la Syro-Hexaplaire dont les leçons, marquées d'un *lomad*, étaient attribuées à

---

89 Pour une histoire de la recherche sur le texte antiochien, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "The Lucianic Text in the Books of Kingdoms : From Lagarde to the Textual Pluralism," in A. PIETERSMA, C. COX, *De Septuaginta. Sudies in Honour of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday*, Mississauga 1984, 161-174 ; J. TREBOLLE BARRERA, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11* (Institución San Jerónimo 17), Valencia 1984, 44-73.

90 J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 223-224.

91 F. FIELD, *Origenis Hexaplorum*, vol. 1, lxxxiv-xciv ; spéc. lxxxv, n. 5 et lxxxvii.

92 A.M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana. Tom. II*, Milan 1864, spéc. xi, et 76, 98, 102 ; Id., *Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, Ser. 2, 19 (1886) 206.

93 La Polyglotte d'Alcalá, ou *Complutensis*, contient la première édition complète de LXX, imprimée en Espagne entre 1514-1517. Elle se compose de trois colonnes : sur la première le texte hébreu avec le Targum Onqelos en fond de page, le latin (Vulgate) sur la seconde et le grec (LXX) avec une traduction latine inter-linéaire sur la troisième. Cf. A. SCHENKER, "Der alttestamentliche Text in den vier grossen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung," *ThR* 90 (1994) 177-188, spéc. 179-181 ; et la synthèse toute récente : S. O'CONNELL, *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible* (OBO 215), Fribourg-Göttingen 2006.

Lucien.[94] Ce sont les manuscrits 19 82 93 et 108 selon la classification de Göttingen et boe_2 selon l'édition de Cambridge (BROOKE-MCLEAN).[95] Travaillant de manière indépendante, Paul de Lagarde aboutit à peu près au même résultat. Sur cette base, il tenta d'isoler LXX^L et de le publier comme une édition séparée, dans la perspective qui était la sienne de reconstituer la proto-LXX. Son travail, paru en 1883, contenait le Pentateuque et les livres historiques.[96] Malheureusement son édition ne contenait pas d'apparat critique, ce qui interdisait aux chercheurs de vérifier ses résultats.[97]

C'est également à la fin du 19ème siècle qu'apparaît clairement pour la première fois l'importance du témoignage de la Vieille Latine (VL) pour déterminer la nature du texte de LXX^L. Alors que Ceriani signalait la présence de leçons de type lucianique dans VL des Lamentations,[98] Carlo Vercellone attirait l'attention sur la nature des notes marginales VL des Règnes dans le manuscrit de la Vulgate de León, en Espagne.[99] En effet, quand ces gloses se distinguaient de LXX majoritaire, elles étaient en accord avec les manuscrits du groupe lucianique. Ces remarques conduisirent Driver, en 1890, à tirer des conclusions pour l'histoire du texte[100] : VL étant datée du 2ème siècle de notre ère, elle ne peut pas se baser sur la recension de Lucien

---

94 Sur la discussion de l'interprétation des sigles καὶ λ̥, dans les notes marginales des manuscrits hexaplaires, et *lomad* dans la Syro-Hexaplaire, cf. B.M. METZGER, "The Lucianic Recension," 162 ; D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 253-254 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "La sigla *lambda omicron* (λ̥) en I-II Reyes-Septuaginta," *Sef* 38 (1978) 243-262.

95 Cf. le tableau d'équivalence chez E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 21. Les ms 19 et 108 correspondent tous deux au b ; le ms 127 correspondant au c_2 ne fut identifié comme antiochien que plus tard par A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien III*, 369-378.

96 P. DE LAGARDE, *Librorum Veteris Testamentis canonicorum pars prior Graece*, Göttingen 1883, spéc. V, XIII-XIV ; il identifie donc comme lucianiques les manuscrits h, f, m et d (= dans l'ordre 19 82 93 108). Nous avons mentionné plus haut les limites de cette tentative d'édition, en particulier pour le Pentateuque, et les critiques qu'y apporta Rahlfs, cf. 1.2.3. *a*.

97 Un an avant la parution de son édition, de Lagarde l'annonça dans une publication où il offrait déjà les 14 premiers chapitres de la Genèse accompagnés d'un large apparat critique. Il fit alors un long plaidoyer pour justifier l'absence d'un tel apparat dans l'édition à venir : P. DE LAGARDE, *Ankündigung einer neuen Ausgabe des Alten Testaments*, Göttingen 1882.

98 A.M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana. Tom. I*, Milan 1861, xvi (addenda).

99 C. VERCELLONE, *Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis*, vol. 2, Rome 1864, spéc. XXI-XXII, et les renvois en 179, 436, 455, 594.

100 S.R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford 1890, lxxvii-lxxix.

lui-même. Un bon siècle avant Lucien, il existait donc déjà des témoins de leçons typiquement lucianiques.

En 1893 et 1894, Siegfried Silberstein consacra deux études au texte grec des Règnes.[101] Constatant la grande différence de caractère de la traduction de 3 Règnes dans le codex Vaticanus (LXX^{B}) et le codex Alexandrinus (LXX^{A}) – ce dernier étant plus proche de TM – Silberstein entreprit leur comparaison systématique avec la recension origénienne transmise par la Syro-Hexaplaire. Il en conclut que l'état textuel reflété par LXX^{A} trouve son origine dans la recension d'Origène mais que LXX^{B} n'en dépend pas ; ce dernier représente manifestement un texte pré-hexaplaire.[102] Notons que, contrairement à l'option de Paul de Lagarde, Silberstein n'entra pas dans la question du rapport de la recension dite lucianique (LXX^{L}) avec VL – dont il souligna la proximité – et les Hexaples.[103]

La recherche sur la nature du texte de LXX^{L} franchit une étape supplémentaire avec la contribution de Adam Mez.[104] Il démontra que Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités juives* V-VII, témoignait d'un texte grec qui était en accord avec LXX^{L} contre LXX$^{A\text{-}B}$ et TM. La méthodologie de Mez consistait à comparer le texte de Josèphe à d'autres témoins textuels (TM, LXX^{A}, LXX^{B}, LXX^{L}, le Targum, la Peshitta et la Vieille Latine, Jérôme et l'*onomastica sacra*) sur deux critères principaux : les "plus" et le compte rendu de faits positifs.[105] Mez aura donc été le premier à démontrer, à son grand étonnement, que des leçons typiquement lucianiques existaient chez Josèphe déjà deux siècles avant Lucien, et que la recension qu'on lui attribuait témoignait pour une grande part de ce texte ancien. Il peut être considéré comme l'un des "inventeurs" du texte proto-lucianique. L'importance de LXX^{L} pour l'accès à la LXX ancienne émergera encore de façon plus déterminante avec les travaux de Rahlfs.

---

101 S. SILBERSTEIN, "Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt," *ZAW* 13 (1893) 1-75 ; 14 (1894) 1-30.

102 Il partage les conclusions de travaux contemporains sur d'autres livres de la Bible, p.ex. de P. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* ; C.H. CORNILL, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig 1886.

103 S. SILBERSTEIN, "Über den Ursprung," *ZAW* 13 (1893) 19-20.

104 A. MEZ, *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VII der Archäologie*, Basel 1895, spéc. 79-84, où il expose ses résultats.

105 A. MEZ, *Die Bibel des Josephus*, 2-4.

1.3.2. *Rahlfs et le texte de LXX^L des Règnes*

Dans les premières années du siècle dernier, Alfred Rahlfs[106] entreprit la première étude véritablement systématique des livres des Règnes. Dans son premier travail, *Studien zu den Königsbüchern* (1904), il s'attacha en premier lieu à mettre en évidence l'importance des citations de Théodoret pour déterminer le caractère lucianique des témoins textuels. Il dégagea ensuite une méthode pour repérer les manuscrits hexaplaires à partir des citations des Règnes dans l'œuvre d'Origène. De cette enquête, il conclut clairement, comme Silberstein l'avait déjà fait, que LXX^B représente un texte pré-hexaplaire comme la version éthiopienne. Il montra en outre que LXX^L n'avait que peu de rapport avec le texte origénien.[107]

Le second travail de Rahlfs sur les livres des Règnes, *Lucians Rezension der Königsbücher* (1911), nous intéresse plus directement encore. Après avoir décrit les différents témoins textuels de LXX^L et examiné la valeur et la fiabilité des manuscrits pour l'établissement du texte lucianique, Rahlfs énonça le but de sa recherche. Sans contester le caractère proprement antiochien de LXX^L – montré notamment par Ceriani, Field et de Lagarde – il reprit la question que s'était posée Adam Mez à propos du témoignage de Josèphe : le texte lucianique ne serait-il pas un témoin plus ancien que l'époque de Lucien, martyrisé en 312 ? Autrement dit, Rahlfs cherchait à étudier l'origine de LXX^L des Rois pour déterminer si le texte était le fruit d'une activité recensionnelle propre à Lucien – ou du milieu antiochien du début du 4ème siècle de notre ère – ou s'il ne se basait pas plutôt sur un texte contenant déjà des caractéristiques dites lucianiques le distinguant des autres témoins grecs, un texte que l'on appellera proto-lucianique. Son étude procédait donc en deux étapes.

1° En premier lieu Rahlfs considéra le témoignage des écrivains antiques, juifs et chrétiens, antérieurs à Lucien. Pour le cas de Josèphe d'abord, il conclut que, pour le livre des Rois, il ne cite que peu de leçons de type lucianique – comme il lui arrive de le faire pour les noms propres en Samuel – mais suit principalement le texte hébreu.[108] Rahlfs prenait ainsi ses

---

[106] A. RAHLFS, *Studien zu den Königsbüchern*, Göttingen 1904 ; Id., *Lucians Rezension der Königsbücher*, Göttingen 1911, rassemblées en A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien I-III*, Göttingen, 1965^2, 17-104, 361-658.

[107] Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, 79-80 : "Vergleichen wir zunächst Orig. mit L [= LXX^L], so zeigt sich alsbald, daß beide sehr wenig mit einander gemein haben. Nur wo L zugleich mit B [= LXX^B] übereinstimmt, geht auch Orig. mit ihm zusammen ; sowie aber Sonderlesarten L's in Frage kommen, trennt er sich von L."

[108] A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, 471.

distances avec les résultats de Mez.[109] Pour un certain nombre d'auteurs grecs et latins, jusqu'à la fin du $3^{\text{ème}}$ ou le début du $4^{\text{ème}}$ siècle (dont Théophile d'Antioche, Irénée, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Origène, Tertullien, Cyprien, Lucifer de Cagliari, ainsi que VL), le résultat fut plus manifeste que pour Josèphe : un certain nombre de leçons offraient des caractéristiques lucianiques, alors que d'autres leçons spécifiquement lucianiques, telles qu'on les trouve dans les manuscrits LXX^{L}, ne se retrouvaient pas chez ces auteurs. Bien qu'il restât très prudent, Rahlfs reconnaissait l'existence de caractéristiques propres à LXX^{L} plus anciennes que Lucien.

2° Dans une seconde étape, Rahlfs entreprit une comparaison de LXX^{L} avec les autres témoins grecs et hébreux des Rois. Il en tira plusieurs conclusions déterminantes : LXX^{L} se base sur un texte pré-hexaplaire apparenté à $\text{LXX}^{\text{A-B}}$ et à la version éthiopienne mais parfois mieux conservé dans le texte lucianique que dans les autres témoins ; malgré leur parenté, LXX^{L} et $\text{LXX}^{\text{A-B}}$ ne sont pas identiques, et certaines de leurs différences ne peuvent s'expliquer que par l'existence d'un texte antérieur au travail de Lucien. Enfin, il faut mentionner le fait que, pour Rahlfs, LXX^{L} ne témoigne pas d'un texte unifié dans ses principes ni cohérent dans ses options de traduction, même si dans l'ensemble son grec est meilleur que dans les autres témoins et souvent plus proche de TM.

Les travaux de Rahlfs marquent une étape décisive dans la recherche sur la LXX ancienne des Règnes. Il manifesta clairement, bien qu'avec prudence, l'importance et l'antiquité du témoignage de LXX^{L} en montrant que la recension attribuée à Lucien se basait elle-même sur un texte pré-hexaplaire dont elle était occasionnellement le seul témoin. Le travail de Thackeray lui permettra de pousser encore plus loin ses conclusions.

1.3.3. *Les cinq sections des Règnes délimitées par Thackeray*

La première hypothèse globale sur l'origine des livres des Règnes fut proposée, en 1907, par Henri St.J. Thackeray.[110] Contrairement à une partie de la recherche avant lui, il basa son étude sur le codex Vaticanus (LXX^{B}). Il

[109] Dans son analyse (A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, 443-452), il critique la position de Mez qui, selon lui, a surévalué les accords de Josèphe avec LXX^{L}. Ce jugement sera contesté et révisé par E. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 22-27 et 250-252 (cf. ci-dessous 1.3.4.*b*.).

[110] H.St.J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, London 1923², 16-28, 114-115, 123-124 (la première étude était parue sous le titre : "The Greek Translation of the Four Books of Kings," *JTS* 8 [1907] 262-278).

n'ignorait cependant pas la valeur des autres témoins textuels, en particulier de LXX^L, mais relevait en ce dernier trop de traces de recension pour le juger fiable.[111] Pourtant, en 1929, il affinera son jugement sur la nature de LXX^L en reconsidérant le témoignage de Flavius Josèphe. Il rejoignait alors les conclusions de Rahlfs et surtout de Mez, soulignant l'importance du témoignage de Josèphe "qui prouve que le texte lucianique non seulement est antérieur à Lucien, mais qu'il existait déjà, avec des différences mineures, un siècle et demi avant Origène." Mais il alla encore plus loin qu'eux en affirmant que "la Bible de Josèphe est uniformément de type lucianique de 1 Samuel à 1 Maccabées."[112] Or si, dans ses premiers travaux, il se basait encore exclusivement sur le texte plus largement attesté, son étude marqua cependant une étape décisive pour l'histoire du texte grec des Règnes.

Thackeray observa des différences de caractéristiques dans la traduction qui le conduisirent à postuler plusieurs traductions successives. Avec ces critères, il divisa le livre en cinq sections : α = 1 Rg ; ββ = 2 Rg 1,1-11,1 ; βγ = 2 Rg 11,2-3 Rg 2,11 ; γγ = 3 Rg 2,12-21,43 ; γδ = 3 Rg 22-4 Rg. Selon Thackeray, ces sections reflétaient deux étapes de traduction. Une traduction primitive partielle, faite à Alexandrie par un ou plusieurs traducteurs, se composait des sections α, ββ, γγ. Elle produisait une version expurgée de l'histoire de la monarchie[113] qui passait sous silence le péché de David, la révolte de son fils Absalom et la mort de David, ainsi que la décadence de la monarchie. Une seconde étape de traduction, probablement de la main d'un seul traducteur d'Asie Mineure, complétait les lacunes : sections βγ et γδ. Thackeray, reconnaissant l'absence de preuve externe pour soutenir son hypothèse, fonda son analyse sur les procédés internes de la langue et du style. La principale caractéristique des parties dites anciennes α, ββ, γγ, est le présent historique qui n'apparaît presque pas dans les

[111] H.St.J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship,* 16 : "The only serious rival to B [= LXX^B] is the Lucianic text. This too, as will appear, has its contribution to yield ; but, while it undoubtedly contains an ancient element, it also bears clear marks of editorial revision, and the more homogeneous and less eclectic B text, notwithstanding many shortcomings, forms a safer basis for our inquiry."

[112] H.St.J. THACKERAY, *Flavius Josèphe. L'homme et l'historien* (Josèphe et son temps), Adapté de l'anglais par Étienne NODET, Paris 2000, 55 (= H.St.J. THACKERAY, *Josephus : The Man and the Historian*, New York 1929, 85). Voir encore sa "Note on the Evidence of Josephus" dans la préface de l'édition de Cambridge : A.E. BROOKE, N. MCLEAN, H.St.J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, vol. 2 *The Later Historical Books*, Cambridge 1927, ix.

[113] Cf. H.St.J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship,* 16 : "Here, moreover, we can account for the reserve of the earlier translators ; patriotic concern for their nation's honour led them to produce an expurgated version of the history of the monarchy."

sections βγ et γδ, et uniquement dans des cas suspects.[114] Thackeray nota ensuite que la caractéristique des sections dites ultérieures résidait dans leur plus grande proximité avec l'hébreu : la traduction y semble en effet plus littérale. Parmi les indices qu'il mit en évidence, dans le vocabulaire ou dans des solécismes, on peut mentionner l'usage de ἐγώ εἰμι devant un verbe fini pour traduire אנכי, ou l'emploi de la conjonction καίγε pour l'hébreu גם.[115] Cette dernière remarque fera fortune dans la suite de la recherche, avec les travaux de Barthélemy.

La théorie de Thackeray sur les étapes de traduction et les raisons qui auraient guidé le (ou les) premier(s) traducteur(s) est abandonnée aujourd'hui. Mais son mérite est d'avoir repéré, dans la langue et la syntaxe, des éléments de distinction dont la nature exacte lui a échappé.

Ce fut Rahlfs qui, le premier, tira la conclusion la plus significative de l'étude de Thackeray. Dans *Lucians Rezension der Königsbücher* il avait montré que la différence entre LXX^{L} et $LXX^{A\text{-}B}$ était plus significative en 2 Rois qu'en 1 Rois. Il eut donc l'intuition qu'en 2 R LXX^{L} pouvait reposer sur un texte grec témoignant d'une étape textuelle plus ancienne que $LXX^{A\text{-}B}$.[116] Il faudra les découvertes du Désert de Juda et l'étude minutieuse de Barthélemy pour apporter une confirmation à cette hypothèse et faire avancer le dossier de manière décisive.

Dans la ligne directe de l'étude de Thackeray, un certain nombre de travaux se sont attachés à étudier de plus près les caractéristiques et les méthodes de traduction dans les différentes sections des Règnes. Les études de H.S. Gehman[117] et de J.W. Wevers[118] en particulier ont affiné et perfection-

---

[114] Il relevait 227 cas, dont 151 en α, 28 en ββ, 48 en γγ, soit près de deux tiers des cas de l'ensemble de LXX ; les deux autres sections ne comptent que 9 cas dont certains sont discutables (cf. p. 20).

[115] H.St.J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, 23-24 le développement, et 114-115 le tableau récapitulatif.

[116] A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, 653-654 : "Vielmehr möchte man glauben, daß schon Lucians Vorlage im zweiten Buche stärker von 𝔊 (= LXX) abgewichen sei, als im ersten. Da nun die Übersetzung des zweiten Buches, wie Thackeray gezeigt hat, nicht die ursprüngliche Fortsetzung derjenigen des ersten, sondern später angehängt ist, könnte man auf den Gedanken kommen, daß L (= LXX^{L}) noch die ursprüngliche Fortsetzung vorgefunden und zugrunde gelegt hatte" (p. 654).

[117] H.S. GEHMAN, "Exegetical Methods Employed by the Greek Translator of I Samuel," *JAOS* 70 (1950) 292-296.

[118] Cf. J.W. WEVERS, "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xxi 43," *OTS* 8 (1950) 300-322 ; Id., "Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Books of the Kingdoms (3 K. 22:1-4 K. 25:30)," *CBQ* 14 (1952) 40-56 ; Id., "A Study in the Exegetical principles Underlying the Greek Text of 2 S 11:2-1 Kings 2:11," *CBQ* 15 (1953) 30-45. De même qu'un article où Wevers confirme les

né certains aspects de la théorie de Thackeray. Si elles n'envisagent pas l'hypothèse que Rahlfs avait déjà énoncée, leur intérêt réside aujourd'hui encore dans l'analyse minutieuse du texte grec de LXX majoritaire et, lues à la lumière des découvertes ultérieures, elles sont riches de renseignements.

1.3.4. *Les découvertes du Désert de Juda, tournant des études sur LXX*

Les découvertes du Désert de Juda jetèrent une lumière nouvelle sur l'histoire de la Bible grecque elle-même et permirent de relancer la question de la recherche de LXX ancienne, en particulier pour les Règnes. Deux événements principaux, simultanés et étroitement liés l'un à l'autre, contribuèrent à ce renouveau. Ce furent d'une part, en 1953 puis en 1963, les études de Barthélemy sur les membres du groupe καίγε identifiés à la suite de la découverte du Dodécaprophéton de Naḥal Ḥever (8HevXIIgr), dont les sections βγ et γδ des livres des Règnes.[119] Ce fut d'autre part, en 1953 et 1955, la publication par Cross des fragments hébreux du livre de Samuel de la 4ème grotte de Qumran (4QSam$^{a\text{-}b\text{-}c}$)[120] qui relançait le débat sur la nature de la traduction grecque des Septante et sur le statut de LXX^{L}.

a. La recension καίγε des Règnes et la LXX ancienne

Barthélemy, qui avait isolé la recension καίγε (cf. 1.2.3.*c*.), retrouvait dans les Règnes un membre de ce groupe.[121] Alors que Thackeray pensait que le texte majoritaire représenté par LXX^{B} des sections βγ et γδ était l'œuvre d'un traducteur plus tardif, Barthélemy démontra qu'il s'agissait en fait d'une révision hébraïsante. Il compara, par de nombreux sondages dans la

---

conclusions de Rahlfs et Silberstein sur le caractère pré-hexaplaire de LXX^{B} en 3 Règnes : Id., "A Study in the Textual History of Codex Vaticanus in the Books of Kings," *ZAW* 64 (1952) 178-189, spéc. 189.

119 D. BARTHÉLEMY, "Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante," *RB* 60 (1953) 18-29 (= in Id., *Études*, 38-50) ; D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila* (1963).

120 Pour 4QSam^{a} cf. F.M. CROSS, "A New Qumrân Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint," *BASOR* 132 (1953) 15-26 ; et pour 4QSam^{b} cf. Id., "The Oldest Manuscripts from Qumran," *JBL* 74 (1955) 147-172.

121 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, spéc. 91-143 ; et les compléments dans : D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des *Devanciers d'Aquila*," in Id. *Études d'histoire du texte*, 218-254.

section βγ, le texte LXX^L, dit "antiochien," au texte majoritaire (dont LXX^B) qui comportait les caractéristiques propres au groupe καίγε (qu'il nommait le groupe "palestinien").[122] Nous pouvons résumer ses résultats en quatre points : 1° il existe une identité fondamentale entre la forme antiochienne et palestinienne du texte qui n'est pas due au hasard, il s'agit donc de la même traduction originelle ; 2° la forme palestinienne diffère essentiellement par un souci de plus grande fidélité au TM ; 3° les divergences de la forme καίγε, supposée recensée, ne peuvent être le fruit d'un abâtardissement du texte ; 4° il ressort donc que le texte antiochien "témoigne ici d'une traduction grecque ancienne faite sur un texte hébraïque antérieur à l'unification du texte consonantique massorétique et divergeant assez fortement de celui-ci [il fait alors explicitement référence aux fragments de Samuel trouvés à Qumran], tandis que pal. [le texte palestinien] est essentiellement le produit d'une recension postérieure faite après cette étape décisive pour l'histoire du texte hébraïque de la Bible."[123] Les caractéristiques "proto-lucianiques" de Josèphe – comme l'ont montré les études précédentes – soutiennent ces conclusions.

En clair, Barthélemy soutient l'hypothèse selon laquelle nous avons accès à LXX ancienne des Règnes par deux sources principales préhexaplaires et non soumises à la recension καίγε : 1° LXX^B pour les sections α, ββ et γγ ; 2° LXX^L pour les deux sections restantes, βγ et γδ. Pourtant il ne faut pas réduire et simplifier cette thèse. Barthélemy lui-même, en considérant en particulier le problème soulevé par les doublets, reconnaît la complexité de la tradition textuelle et nuance ses résultats : "le ms. B (= LXX^B) représente une tradition textuelle qui a subi des contaminations (...). On peut se demander si un certain nombre de ces doublets ne juxtaposent pas la vieille Septante à une *révision hébraïsante* que l'on devrait qualifier à la fois de *pré-hexaplaire* et de *non-καίγε*."[124] De même pour LXX^L : "il faut ajouter vraisemblablement à cela une recension grécisante assez étendue subie par le texte de boc_2e_2."[125] Ces deux témoins privilégiés ne représentent donc pas purement et simplement "la" LXX ancienne des

[122] Pour l'étude des caractéristiques propres du groupe καίγε dans les Règnes cf. D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila,* spéc. 34-41 pour la traduction de גם par καίγε, 48-80 pour les autres caractéristiques.

[123] D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 113.

[124] D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 221.

[125] D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 224.

Règnes,[126] mais le plus sûr accès à la strate la plus ancienne qu'il nous soit possible d'atteindre. Ces constatations ont pour conséquence qu'il faut, outre le choix de la forme textuelle certainement la plus ancienne, une analyse détaillée des leçons propres de ces textes pour s'assurer, autant que possible, qu'il ne s'agit pas de recensions hébraïsantes ou grécisantes plus tardives.[127]

b. 4QSam$^{a\text{-}b\text{-}c}$ et ses conséquences pour l'histoire de LXX

La découverte des fragments hébreux de Samuel à Qumran, dont l'édition complète est parue il y a peu,[128] relança quant à elle la recherche dans deux directions. 1° On trouvait dans ces fragments un texte très proche de la probable *Vorlage* de LXX des Règnes, quoique non totalement identique. Il apparaissait alors que les traducteurs grecs n'avaient pas interprété librement leur texte de base, comme on le pensait jusque là,[129] mais qu'ils avaient lu un texte hébreu différent de TM.[130] Cela redonnait à LXX une place importante dans la critique textuelle de la Bible hébraïque. Nous reviendrons sur cette question et sur celle du rapport entre TM et LXX dans la section suivante (1.4.). 2° La seconde ouverture qu'offrait cette découverte concernait l'histoire de la Bible grecque elle-même. Cross nota immédiatement que ces fragments soulignaient l'importance de LXX^{B} dans la reconstruction de LXX ancienne.[131] Cela confirmait une partie de la recherche qui le précédait. Par ailleurs, il apparut assez vite que ces fragments

---

126 D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 125 : "On ne peut donc identifier purement et simplement le texte des manuscrits B h a_2 à celui de la recension palestinienne, quoiqu'ils en soient les meilleurs représentants, de même qu'on ne peut identifier purement et simplement celui des manuscrits b o c_2 e_2 à la Septante ancienne."

127 Notons ici que le travail approfondi de Barthélemy pour la section βγ du livre des Règnes n'a pas été fait de même pour la section γδ, "ce qui pourrait faire l'objet d'un autre travail," comme le reconnaît l'auteur lui-même : cf. D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, 127 et 140. L'étude des passages de cette section que nous traiterons dans notre travail sera l'occasion de vérifier l'hypothèse de Barthélemy.

128 F.M. CROSS, D.W. PARRY, R.J. SALEY, E. ULRICH (eds.), *Qumran Cave 4 – XII. 1-2 Samuel* (DJD XVII) Oxford, 2005.

129 Voir p.ex. les travaux de P.A.H. DE BOER, *Research into the Text of 1 Samuel I-XVI*, Amsterdam 1938, 44-69.

130 Cf. les réflexions "à chaud" de F.M. CROSS, "A New Qumrân Biblical Fragment," spéc. 23-25 ; et Id., "The Oldest Manuscripts," spéc. 171-172.

131 F.M. CROSS, "A New Qumrân Biblical Fragment," 24 : "Our fragments underline the importance of the family of Codex Vaticanus in reconstructing the old Greek version of Samuel, commonly the Septuagint."

hébreux contenaient également des leçons typiques de texte grec "lucianique",[132] souvent partagées par Josèphe et le chroniste. En bref, dans les sections α et ββ (1S 1–2S 11,1) 4QSam^a, Chroniques, Josèphe et LXX$^{B\text{-}L}$ s'accordent contre TM ; au contraire dans la section βγ (1S 11,2-24.25), 4QSam^a s'accorde normalement avec LXX^L contre LXX^B et TM. Jusqu'ici, les données confirment totalement la thèse de Barthélemy sur la recension καίγε et LXX^L. Pourtant les conclusions de Cross pour l'histoire du texte grec ne sont pas identiques à celles de Barthélemy, puisqu'il ne considère pas LXX^L comme LXX ancienne (ou ce qu'il appelle le type textuel égyptien). Il y voit plutôt, comme nous l'avons déjà constaté (cf. ci-dessus 1.2.3.*d*.), une première étape de recension de LXX ancienne aujourd'hui totalement perdue : une recension hébraïsante sur un texte palestinien du type des fragments de Samuel de Qumran.[133]

Les travaux de Cross ont été poursuivis par Eugene Ulrich dans sa thèse sur le rapport entre le premier fragment de Samuel de Qumran et le texte utilisé par Josèphe.[134] Reprenant le dossier tel que l'avaient laissé Mez et Rahlfs, il le confronta à la perspective ouverte par Cross. Il entreprit donc la comparaison de 4QSam^a avec LXX majoritaire, LXX^L, TM, Chroniques et Josèphe. Il arriva à la conclusion que, d'une part, Josèphe utilisait une base grecque proche de l'état textuel dont témoigne 4QSam^a et que, d'autre part, LXX^L étant parfois seul à s'accorder à certaines leçons de 4QSam^a, le texte proto-lucianique était une recension de LXX ancienne sur un document hébreu du type du fragment de Qumran.[135] Il soutenait ainsi l'hypothèse de Cross contre celle de Barthélemy. Pourtant il semble prématuré de tirer une conclusion définitive car, comme Ulrich le reconnaissait lui-même,[136] les indices sont trop peu nombreux étant donné la petite dimension du fragment.[137]

---

[132] F.M CROSS, "The History of the Biblical Text," 292-297 : "4QSam^a stands with LXX^L against MT and LXX^B" (p. 292).

[133] "The Old Greek is lost in this section as in 2 Kgs (Thackeray's γδ). The first stage, then, in the history of the Greek recensions was the Proto-Lucian recension of the second or first century B.C., revised to conform to a Palestinian Hebrew text." Cf. F.M. CROSS, "The History of the Biblical Text," 295-296.

[134] E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*.

[135] "Thus, one must definitely reckon with a proto-Lucianic text tradition, based on OG [Old Greek], but even in its early stratus (before the turn of the era) revised. It did not simply suffer corruption, as Barthélemy alleges, but it was revised, with corrections and additions provided to make it conform to the 4QSam text tradition in contemporary Palestine." Cf. E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 258.

[136] "Since we do not have the precise exemplar from that tradition, but only a close affiliate in 4QSam^a, since that affiliate is less than 10% extant, and since it itself is close to the original Hebrew Vorlage of OG, clear, solid evidence for proto-lucianic revisional acti-

1.3.5. *LXX ancienne des Règnes, un chantier ouvert : conclusions provisoires*

Les perspectives ouvertes par Barthélemy et Cross ont renouvelé notre connaissance de LXX. Les découvertes de Qumran semblent avoir largement contribué à soutenir l'hypothèse, déjà énoncée par Paul de Lagarde, selon laquelle la Bible grecque ancienne a été soumise à plusieurs recensions hébraïsantes, et ce en opposition à la thèse de la multiplicité textuelle soutenue par Tov.[138] Cette dimension recensionnelle de LXX a été résumée de manière très claire dans la thèse de James Donald Shenkel.[139] Ces études montrent de toute évidence que l'on ne peut rechercher LXX ancienne sans confronter le(s) texte(s) grec(s) au(x) texte(s) hébreu(x), que ce soit celui de Qumran – si on en dispose – ou celui de TM. L'histoire de LXX est donc indissociable de celle de la Bible hébraïque, nous y reviendrons au paragraphe suivant (1.4.). Pourtant, comme nous l'avons déjà observé, toutes les questions ne sont pas résolues, tant s'en faut. Dans le sillage des deux pionniers que furent Barthélemy et Cross, un grand nombre de chercheurs se sont engagés dans des débats qui restent ouverts aujourd'hui encore.[140] Il nous faut à présent évoquer certaines de ces questions encore en chantier – les étapes de l'activité recensionnelle, la nature de LXX^L et l'apport de

---

vity does not come in quantity. More precisely, the *possibility* for evidence is severely limited quantitatively." Cf. E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 258.

137 Tov, dans sa recension de la thèse de Ulrich, émet quelques critiques méthodologiques : la difficulté de ne pas pouvoir vérifier les reconstructions et les options paléographiques de l'auteur, l'édition ni les photos n'étant disponibles (p. 274) ; le manque de méthode dans les rétroversions de LXX qui sont proposées (p. 274-275) ; enfin l'organisation des résultats qui oriente leur interprétation (p. 283). Cf. E. TOV, "The Textual Affiliations of $4QSam^a$," in Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 271-283 (version retravaillée d'un article paru en *JSOT* 14 [1979] 37-53).

138 Cf. ci-dessus 1.2.3.*e*.

139 J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (HSM 1), Cambridge, Massachusetts 1968, spéc. 5-21. L'étude de Shenkel perfectionne également les observations de Barthélemy. Il découvre en effet quelques caractéristiques supplémentaires de la recension καίγε (p. 13-18 et "Appendix A," p. 113-116) et montre que 2 S 10,1-11,1 appartient déjà à la section βγ marquée par la recension καίγε ("Appendix B," p. 117-120). Il montre surtout la cohérence et l'antiquité des indications chronologiques des rois selon LXX (cf. ci-dessous 1.4.2.*e*.).

140 En 1972 Tov évoquait un certain nombre de champs de la recherche en cours sur Samuel-Rois en faisant un rapide état de la question : E. TOV, "The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems in Samuel-Kings – The State of the Question," in Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 489-499 (paru pour la première fois en R.A. KRAFT [ed.], *1972 Proceedings : IOSCS and Pseudepigrapha* [SCS 2], Missoula 1972, 3-15)

VL – et en tirer les conclusions provisoires ou les hypothèses de travail qui serviront de base à notre propre recherche.

a. Les étapes de recensions : quatre ou trois strates ? Où est LXX ancienne ?

La première question que nous héritons du débat entre Barthélemy et Cross est celle du nombre de strates de recensions de la LXX ancienne. La recherche se divise donc en deux opinions majoritaires. La première – soutenue par Cross, Ulrich, Shenkel – considère quatre étapes textuelles principales : 1° LXX ancienne qui nous est perdue ; 2° le texte proto-lucianique – dont témoigne LXX^L, les manuscrits boc_2e_2 – qui serait une révision de LXX ancienne sur un texte hébreu palestinien du type de $4QSam^a$ au 2ème ou 1er siècle av. J.-C.[141] ; 3° la recension καίγε – identifiée en particulier en LXX^B pour les sections βγ et γδ – qui est une recension hébraïsante de LXX ancienne ou de LXX^L (la question est ouverte) sur un texte de type babylonien ou proto-massorétique durant le 1er siècle de notre ère ; 4° enfin la recension hexaplaire d'Origène, que l'on retrouve en LXX^A, dans quelques manuscrits en cursive et dans la Syro-Hexaplaire. Origène, au milieu du 3ème siècle, révisa en effet sa base grecque en fonction du texte proto-massorétique stabilisé et des versions juives anciennes, Théodotion et Aquila (héritiers du proto-lucianique) et Symmaque. La seconde opinion – Barthélemy, Tov[142] – ne distingue que trois étapes : le texte proto-lucianique n'est pas une première révision de LXX ancienne mais son témoin le plus proche, soutenu par les témoins de Qumran.[143] Pour les autres étapes, les deux courants de recherche sont en accord.

Au stade de nos connaissances, on ne peut tirer de conclusion certaine sur cette première étape de l'histoire de LXX. Cependant, si la question reste ouverte, une perspective pragmatique nous conduit à résoudre provi-

---

141 Notons qu'en faisant du texte proto-lucianique et de $4QSam^a$ une recension palestinienne, Cross préserve sa théorie des textes locaux et particulièrement l'existence d'un type égyptien, source de la traduction grecque originale. Cf. ci-dessus 1.2.3.*d*.

142 E. TOV, "Lucian and Proto-Lucian," 110, qui, sans accepter la perspective recensionnelle, partage l'opinion de Barthélemy sur le fait que LXX^L atteste de LXX ancienne ; cf. ci-dessus 1.2.3.*e*.

143 "Mieux vaut commencer l'histoire textuelle de Samuel par la vieille forme palestinienne que nous ont fait redécouvrir les fragments de la 4e grotte de Qumrân et qui constitue plus ou moins la Vorlage de la Septante ancienne pour laquelle un processus de recension de type "proto-lucianique" a dû commencer presque dès que le traducteur a fini son travail." D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 240.

soirement le problème. En effet, nous avons souligné que, selon l'option des quatre étapes, Cross et Ulrich doivent reconnaître que LXX ancienne – le texte grec qui servit de base à la supposée recension proto-lucianique – est perdue. Nous n'y avons donc accès qu'au travers des témoins qui subsistent, donc précisément le groupe antiochien, reflet du texte proto-lucianique. Il ressort donc qu'en l'état LXX^L est bien le texte qui présente les éléments les plus anciens qui nous soient accessibles. C'est précisément le raisonnement que fait Shenkel quand, admettant l'hypothèse de Cross comme probable, il considère LXX^L, en accord avec Barthélemy, comme un substitut de LXX ancienne, "the Lucianic as a surrogate for the Old Greek."[144] Il note que, même si l'on distingue entre LXX ancienne et proto-lucien, ces deux types de textes sont très proches en comparaison des recensions plus récentes. Quoiqu'il en soit, LXX ancienne n'est donc pas très différente du proto-lucien, respectivement de LXX^B, et sa *Vorlage* ne devait pas être très différente du type que nous retrouvons dans les fragments de Samuel de Qumran.

Nous pouvons donc en tirer une première conclusion provisoire. La recherche pragmatique et concrète dans le domaine de la Bible grecque la plus ancienne des Règnes conduit à accepter la thèse du Père Barthélemy selon laquelle LXX^B – pour les sections α, ββ et γγ – et LXX^L – en βγ et γδ – sont les témoins les plus sûrs et les plus proches de la strate la plus ancienne de LXX. Ces textes ne sont pourtant pas purement et simplement "la" LXX ancienne, écrite sous la plume des premiers traducteurs. Cette considération doit s'accompagner d'une attention particulière à la nature textuelle de LXX^L et à sa complexité textuelle.

b. La nature de LXX^L

Le deuxième champ du débat actuel sur le texte grec est celui de la nature du texte antiochien. Nous avons vu combien la recherche a progressivement souligné l'importance de ce texte pour notre accès à LXX ancienne.[145] Il faut mentionner ici encore quelques travaux qui ont permis de progresser dans notre connaissance de ce groupe de textes. La thèse de Sebastian Brock en 1966, publiée en 1996 à l'initiative de Bruno Chiesa, est la pre-

---

[144] J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development*, 10.

[145] Pour l'histoire de la recherche sur LXX^L nous rappelons ici N. FERNÁNDEZ MARCOS, "The Lucianic Text in the Books of Kingdoms : From Lagarde to the Textual Pluralism," et B.M. METZGER, "The Lucianic Recension of the Greek Bible".

mière étude systématique du texte “lucianique.”[146] Alors qu’il apparaissait encore à Rahlfs que LXX^L n’avait pas de principe clair,[147] Brock montra que cette tradition textuelle contenait bel et bien certaines caractéristiques propres qui l’apparentaient plus à une recension effective qu’au résultat d’un processus évolutif de dégénérescence, comme le pensait Barthélemy dans un premier temps.[148] Mises à part les nombreuses leçons clairement hexaplaires, Brock montra effectivement que certaines formules linguistiques ne peuvent s’expliquer que par une activité de révision du texte, qu’il nomme “recension.”[149] Il s’agit principalement de deux caractéristiques spécifiques : 1° les corrections grammaticales et lexicographiques visant à convertir les expressions hellénistiques en attiques ; 2° l’adaptation du texte à une lecture publique, en particulier en introduisant les noms propres à la place des pronoms. Or, l’examen de ces deux caractéristiques montre qu’elles datent de la période même de Lucien. Que lui-même ou l’un de ses contemporains en ait été l’auteur a finalement peu d’importance, mais cela prouve pour le moins qu’une révision atticisante est effectuée sur un texte grec ancien dans les milieux antiochiens à la fin du 3ème ou début du 4ème siècle. Il montra par ailleurs que les nombreuses leçons attestées par la

---

146 S. BROCK, *The Recensions of the Septuagint Version of I Samuel* (Quaderni di Henoch 9), Turin 1996, spéc. 13*-17*, 297-299, 303-307. Dans cette thèse il étudia également la recension hexaplaire ou origénienne (ch. II), qui nous concerne moins directement, dont nous pouvons retenir trois éléments (spéc. 170-173) : 1° Brock soutient que la quatrième colonne des Hexaples contenait bien la recension origénienne avec astérisques et obèles (cf. ci-dessus 1.2.2.*b*.) ; 2° dans la majorité de ses citations bibliques, Origène utilise sa propre recension ; 3° Brock chercha a déterminer l’origine origénienne des corrections hébraïsantes (“*approximations*”) dans les différents témoins hexaplaires : seule une petite quantité de ces interventions s’avère être pré-hexaplaire, les plus importantes étant des doublets probablement dus à un long processus de transmission textuelle. Ce dernier point prouverait que la tradition dont témoigne LXX^L se serait détachée du reste des témoins grecs dès le 1er siècle de notre ère.

147 A. RAHLFS, *Seputaginta-Studien*, 653.

148 “(LXX^L) est essentiellement la Septante ancienne plus ou moins abâtardie et corrompue. Seulement en certains livres cette forme de la Septante a subi une recension systématique mais éclectique à partir de Symmaque, et parfois d’Aquila ou Théodotion. Jamais, à ma connaissance, il ne s’agit d’une recension de première main faite directement sur l’hébreu.” D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d’Aquila*, 127. Nous avons vu qu’il révisa partiellement son jugement dans “Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés,” 224 (cf. ci-dessus 1.3.4.*a*.).

149 S. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta*, spéc. 297-299. Voir encore S. BROCK, “*Lucian redivivus.* Some Reflections on Barthélemy’s *Les Devanciers d’Aquila*,” in F.L. CROSS (ed.), *Studia Evangelica* , vol. 5 (TU 103), Berlin 1968, 176-181. La qualification de “recension” pour ce type de révision ne semble pas adaptée, car il ne s’agit pas d’une révision de la traduction vers une plus grande conformité à un texte hébreu, cf. nos remarques à la fin de ce point *b*.

seule LXX^L doivent s'interpréter de manières diverses : si beaucoup d'entre elles témoignent incontestablement de LXX ancienne, certaines doivent être considérées comme secondaires quoique très anciennes. Barthélemy a admis en partie ce dernier point en concédant qu'"un processus de recension de type "proto-lucianique" a dû commencer presque dès que le traducteur a fini son travail."[150] En définitive, Brock décrit LXX^L comme un témoin textuel à l'histoire unique et complexe à la fois : unique, car il a montré que LXX^L des Règnes représente un courant distinct qui s'est séparé du tronc de LXX dès le 1er siècle ap. J.-C. sans qu'il y ait eu de relations réciproques depuis lors[151] ; complexe, car il contient des éléments nombreux de LXX ancienne, des traces de recensions anciennes proto-lucianiques,[152] et une recension – ou un travail d'édition – à l'époque de Lucien, ce à quoi il faut ajouter de nombreuses contaminations hexaplaires tardives. Brock entend surtout éviter l'écueil qui consisterait à préjuger de la valeur d'une leçon parce qu'elle est attestée uniquement en LXX^L.[153] Des leçons secondaires de différentes natures – hexaplaires ou non – côtoient en effet les nombreux éléments de LXX ancienne.

Natalio Fernández Marcos s'inscrit dans la même perspective générale que Brock.[154] Il souligne le fait que le texte antiochien des Règnes est une édition du 4ème siècle de notre ère dont la principale caractéristique est de réarranger son matériel en introduisant ou en supprimant des éléments et en apportant certaines corrections de clarification et d'harmonisation.[155] Pour

---

150 D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 240. Il n'admet pourtant pas purement et simplement l'existence d'une recension proto-lucianique au sens où l'entend Cross, comme le manifeste le début de cette citation rapportée plus haut.

151 S. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta*, 304.

152 S'il s'approche ici de la théorie de Cross, il ne l'adopte pourtant pas comme telle. Mais il n'accepte pas plus la thèse d'une large recension hébraïsante ancienne de LXX, comme καίγε de Barthélemy. Pour lui, l'activité recensionnelle ancienne est plus diffuse dans l'ensemble des témoins, l'effort plus systématique commençant autour du 2ème ou 3ème siècle. S. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta,* 303.

153 S. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta,* 299.

154 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings," in C.E. COX, *VI Congress of the IOSCS, Jerusalem 1986* (SCS 23), Atlanta 1987, 287-304 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "The Septuagint and the History of the Biblical Text," in Id., *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings* (VTSup 54), Leiden 1994, 3-37, spéc. 27-37. Voir également les introductions des éditions des Règnes, N. FERNÁNDEZ MARCOS, J.R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I 1-2 Samuel. II 1-2 Reyes.*

155 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings," fait l'étude de ces caractéristiques : a) des compléments apportés aux non-dits dans les schémas prédictions / accomplissements (p. 292-294), b) des ajouts de petites

Fernández Marcos, ces caractéristiques sont suffisamment nombreuses au regard du reste de la tradition grecque pour qu'on puisse y voir l'activité éditoriale d'un rédacteur antiochien. Dans certains cas pourtant, il n'est pas impossible que ces leçons représentent LXX ancienne ou même qu'elles attestent d'une *Vorlage* concurrente à TM.[156] Mais Fernández Marcos se refuse à toute conclusion définitive en la matière.[157] Grâce à son travail, nous disposons d'une édition critique très précieuse de LXX^{L} pour les livres historiques.

Plus récemment encore, Bernard A. Taylor a fait une étude de LXX^{L} du premier livre des Règnes.[158] Au moyen d'analyses statistiques fournies par une recherche informatique, il poursuit un double objectif : 1° établir les relations qu'entretiennent LXX^{L}, LXX^{B} et LXX^{A} en 1 Règnes, et 2° mettre en lumière les caractéristiques propres de LXX^{L} sur la base d'une analyse informatique synoptique des témoins. Il arrive à des conclusions proches des études précédentes. Il établit d'abord que LXX^{L} ne partage pas les caractéristiques de LXX^{B}, qui est lui-même proche des leçons non hexaplaires de LXX^{A}. Cette conclusion soutient l'hypothèse communément admise selon laquelle LXX^{B} représente LXX ancienne en 1 Règnes. Pour ce qui est des caractéristiques propres de LXX^{L}, Taylor établit que le texte lucianique contient des caractéristiques cohérentes propres à une recension et d'autres qui ne sont pas appliquées systématiquement. Il en conclut que le texte majoritaire reconstitué dans son premier volume – représenté spécialement par les cinq témoins principaux déjà reconnus, b*b*oc_2e_2 – est une recension ou rédaction partielle qu'il faut dater du 4ème siècle, époque même de Lucien. L'étude de Taylor confirme donc, dans l'ensemble, les études qui

phrases pour clarifier la narration (p. 293-294), c) la réécriture stylistique de certains textes en éliminant les hébraïsmes et en introduisant des formes atticisantes (p. 295-297), d) des corrections d'ordre théologique et de caractère midrashique, ou simplement des corrections savantes (p. 297), e) enfin l'usage des doublets, juxtaposant traduction et translitération ou des leçons concurrentes de l'hébreu consonantique, TM et/ou autre *Vorlage* (p. 297-298).

156 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings," spéc. 291-292 ; 293-294 ; 295.

157 Avec prudence, il ne pense pas que le texte antiochien, malgré la qualité de son témoignage ancien, représente LXX ancienne comme telle, voir p.ex. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Scribes and Translators*, 36 : "I realize that with our edition [LXX^{L} dans les livres historiques] the Old Greek of the Septuagint is far from restored. (...) Text criticism has its own, strict rules. Each reading must be examined according to these rules, taking into account the development of the Greek language and everything we know of the whole text transmission before labeling it as the Old Greek."

158 B.A. TAYLOR, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns. Volume 1 Majority Text. Volume 2 Analysis* (HSM 50-51), Atlanta 1992-1993. Voir spécialement l'étude dans le vol. 2.

l'ont précédé. Dans la ligne de Brock il met en évidence l'aspect recensionnel tardif de ce texte dans son état final, mais souligne également le caractère partiel de cette entreprise.

La méthode statistique fournit donc des résultats intéressants. Pourtant la reconstitution du texte "archétypique" qu'elle établit ne devrait-elle pas être éprouvée ? On peut en effet se demander si elle permet de juger efficacement de la valeur qualitative des variantes ; une variante minoritaire peut parfois être authentique. À cet égard, il serait intéressant de comparer l'édition de 1 Règnes LXX^{L} que Taylor donne dans son premier volume avec celle de Fernández Marcos et Busto Saiz, parue en 1989, dont il ne s'est manifestement pas servi.[159] Mais cette question sort du cadre de notre travail.

Nous pouvons conclure que, si Barthélemy a prouvé la valeur indéniable de LXX^{L} pour notre accès à LXX ancienne des Règnes – spécialement pour les sections où LXX^{B} est marquée par la recension καίγε – la recherche actuelle souligne la nature complexe de ce témoin. Outre les interpolations hexaplaires évidentes, les études mentionnées manifestent clairement que le texte a été retravaillé plus ou moins largement dans une période ancienne d'abord, puis au 4ème siècle ensuite, époque de Lucien lui-même. Si, comme le notait déjà Barthélemy,[160] l'on ne peut véritablement donner le nom de "recension" à cette dernière intervention, il s'agit pour le moins d'une édition renouvelée de son texte grec de base. Nous pouvons en tirer une conclusion pratique supplémentaire : en considérant les sections où LXX^{L} représente vraisemblablement la strate la plus ancienne de la version grecque, il faut une vigilance particulière et un examen attentif de ses leçons spécifiques, pour s'assurer qu'il ne s'agit pas de variantes secondaires. Dans cette perspective, le témoignage de la *Vetus Latina* revêt une importance déterminante.

---

159 En effet, ni la bibliographie ni le chapitre I décrivant l'élaboration de la base de données ne mentionnent l'édition de N. FERNÁNDEZ MARCOS, J.R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antiqueno de la Biblia Griega. I 1-2 Samuel.* Si en 1989, date de la parution de cette édition et de la thèse de Taylor, ce dernier n'en avait pas connaissance, peut-être sa publication de 1992-1993 aurait-elle pu la prendre en considération.

160 Barthélemy, admettant une révision antiochienne du texte, préférait pourtant parler d'une "édition" pour le cas de LXX^{L}. En effet elle ne répond pas, selon lui, aux caractéristiques propres d'une "recension" comme le font les recensions καίγε et hexaplaire : une recension "est l'intervention d'un individu ou d'une école pour améliorer cette traduction, ou bien en corrigeant la langue, ou surtout en conformant plus fidèlement le texte grec dont on a hérité au texte hébraïque auquel on a accès, et cela quelle que soit la façon plus ou moins étrange dont le recenseur entend cette fidélité." (D. BARTHÉLEMY, "Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 reconsidérés," 247, voir 243-250).

c. Le témoignage de VL

Nous avons déjà relevé l'importance du témoignage de VL pour notre accès à LXX ancienne (1.2.1 et 1.3.1). Il s'agit d'un champ de recherche sur la LXX ancienne qui s'est beaucoup développé dans les dernières décennies.[161] On peut commencer par rappeler les travaux de Bonifatius Fischer qui, dès 1951, attirait l'attention sur la présence de leçons lucianiques dans la plus ancienne version latine.[162] Il soulignait en particulier l'importance de trois témoins : les citations de Cyprien et les manuscrits de VL 91 – gloses marginales de la Vulgate de León, *Legionensis*, 10ème siècle, déjà signalées par Vercellone – et 115, *Vindobonensis*, palimpseste du 5ème siècle de la Bibliothèque de Naples.[163] En comparant ces témoins avec LXX^L et LXX majoritaire, il conclut que les leçons partagées par VL et LXX^L attestent d'un type textuel grec ancien dont ils sont parfois les seuls témoins.[164] Fischer publia une nouvelle édition du palimpseste *Vindobonensis* en 1983 qui reste l'un des principaux témoins de VL dont nous disposons pour les Règnes.[165]

Pour la recherche contemporaine, le témoignage de VL n'est pas uniquement une contribution à la reconstitution de LXX ancienne. Comme témoin de la version grecque la plus ancienne, elle apparaît comme un moyen privilégié de rejoindre sa *Vorlage* hébraïque, comme l'affirme Bogaert : "les exemples ne sont pas exceptionnels où la *vetus latina* atteste un "Old Greek" perdu ou moins bien conservé, lui-même témoin d'un texte hébreu différent du texte reçu ; c'est le cas dans les Règnes (1-2 S ; 1-2

161 Pour une histoire de la recherche sur VL des Rois : J. TREBOLLE BARRERA, *Jehú y Joás*, 17-43.

162 B. FISCHER, "Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher," in A. METZINGER (Hg.), *Miscellanea Biblica et Orientalia A. Miller oblata* (Studia Anselmiana 27-28), Rome 1951, 169-177.

163 B. FISCHER, *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschrifsteller*, 17-18.

164 "All diesen Gegebenheiten werden wir nur dadurch gerecht, dass wir einen besonderen griechischen Texttyp annehmen, der nicht in den erhaltenen griechischen Hss überliefert wird. Vieles aus diesem verlorenen Texttyp hat Lukian in seine Rezension übernommen. Weithin folgte die VL, diesem Texttyp. Ungewiss bleibt, ob die Vorlage der VL diesen Texttyp rein darstellte, oder ob sie wenigstens stellenweise von *G* beeinflusst war," B. FISCHER, "Lukian-Lesarten," 177.

165 B. FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis," in Id., *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 12), Freiburg 1986, 308-438 (reprise d'une publication avec la collaboration de E. ULRICH et J.E. SANDERSON, *BIOSCS* 16 [1983] 13-87). Il existait déjà une édition de ce texte par J. BELSHEIM, *Palimpsestus Vindobonensis*, Christiania 1885.

R)."[166] C'est dans cette ligne qu'il faut situer les principaux résultats de la recherche récente sur VL des Règnes. Nous pouvons mentionner trois auteurs qui ont développé cette perspective pour les Règnes.

Ulrich a fait une étude comparative des différents témoins de 2 S 11-24 – section βγ des Règnes – : LXX^L, VL (dont en particulier le 115, Vindobonensis) et 4QSam^{a,c}.[167] S'il est encore difficile de tirer une conclusion définitive pour l'ensemble des Règnes, il ressort de son analyse que VL s'accorde fréquemment avec les fragments de Qumran et le texte de LXX^L contre LXX majoritaire – marquée dans cette section par la recension καίγε – et TM.[168] En clair, il montre que VL permet non seulement de reconstituer LXX ancienne, mais encore de restituer, selon toute vraisemblance, une *Vorlage* hébraïque différente du TM qui témoigne d'un type textuel parfois plus ancien.[169]

Dans le même sens, Julio Trebolle démontre que, dans plusieurs passages des Règnes, VL témoigne effectivement de la version grecque ancienne qui remonte elle-même à un texte hébreu ancien différent du TM.[170] Très récemment, Adrian Schenker est arrivé à des conclusions analogues.[171] Ces

---

166 P.-M. BOGAERT, "La Bible latine des origines au moyen âge," 155.

167 E. ULRICH, "The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran," in Id., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 233-274 (paru pour la première fois en E. TOV [ed.], *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS – Vienna*, Jérusalem 1980, 121-165).

168 "The frequency of the pattern $L = 4QSam^{a,c}\ G^L \neq M\ G$ [selon nos sigles : VL = 4QSam^{a,c} LXX^L ≠ TM LXX] and the infrequency of the pattern $L = M\ G \neq 4QSam^{a,c}\ G^L$ again confirm the general hypothesis according to which this study has been structured and conducted, namely, the theory of the textual history of Samuel conceived by Barthélemy, developed by Cross, and tested in *QTSJ* [*The Qumran Text of Samuel and Josephus*] and elsewhere : the Old Greek and some of its early developments, including conscious revisions, are based predominantly on the text tradition shared by 4QSam^{a,c} as opposed to the Masoretic text, whereas the majority Greek text for 2 Samuel 11-24 displays a text that in its basic stratum was the same but that underwent subsequent recension toward conformity with the ascendant Masoretic text." E. ULRICH, "The Old Latin Translation of the LXX," 270.

169 "L proves to be a reasonably faithful and controllable witness to the Old Greek, wich in turn is not infrequently a witness superior to the Masoretic text for the ancient text of Samuel." E. ULRICH, "The Old Latin Translation of the LXX," 270.

170 J. TREBOLLE, "From the *Old Latin*, through the *Old Greek* to the *Old Hebrew* (2 Kings 10:23-25)," *Textus* 11 (1984) 17-36 ; J. TREBOLLE, "Old Latin, Old Greek and Old Hebrew in the Books of Kings (1 Ki. 18:27 and 2 Ki. 20:11)," *Textus* 13 (1986) 85-94.

171 P.ex. dans sa conférence au congrès de l'IOSOT de Leiden (2004) pour le cas de 2 R 23,1-3 où il a souligné spécialement le témoignage de Lucifer de Cagliari : A. SCHENKER, "Die Textgeschichte der Königsbücher und ihre Konsequenzen für die Textgeschichte der hebräischen Bibel, illustriert am Beispiel von 2 Kön 23:1-3", in *Congress Volume IOSOT, Leiden 2004* (VTSup), Leiden, à paraître ; voir encore Id., *Älteste Text-*

contributions sont de toute première importance pour l'histoire du texte biblique de Samuel-Rois.

Fernández Marcos[172] a également manifesté l'importance du témoignage de VL en soulignant spécialement la place particulière qu'occupent, selon lui, les gloses marginales des Vulgates espagnoles. L'étude des leçons propres de ces gloses – non attestées par d'autres témoins textuels – montre qu'à côté des nombreuses activités de type éditorial internes à VL,[173] la plus ancienne version latine témoigne, dans des cas assez rares, de leçons qui remontent certainement à sa *Vorlage* grecque perdue et, par elle, probablement à une source hébraïque différente de TM.[174] Fernández Marcos reste donc très prudent dans ses conclusions, invitant les chercheurs à soumettre VL à un examen critique avant de considérer ses leçons comme témoin d'un pluralisme textuel hébreu.[175]

La présence de nombreux hébraïsmes en VL et sa proximité avec un modèle hébreu a conduit certains chercheurs, comme Umberto Cassuto, à se demander si la plus ancienne version latine ne trouverait pas son origine dans des traductions juives faites directement à partir de l'hébreu.[176] Mais

---

geschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher (OBO 199) Fribourg-Göttingen 2004, 134-167.

172 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," in Id., *Scribes and Translators*, 39-91 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "The *Vetus Latina* of 1-2 Kings and the Hebrew," in L. GREENSPOON, O. MUNNICH, *VIII Congress of the IOSCS Paris 1992* (SCS 41), Atlanta 1995, 153-163.

173 Il souligne particulièrement trois caractéristiques de ce type de leçons : 1° la présence de nombreux doublets qui suivent et parfois développent même les caractéristiques propres de leur *Vorlage* grecque, LXX^L ; 2° des accidents de transmission du texte et des erreurs paléographiques qui peuvent avoir eu lieu dans le travail de traduction en latin, dans la *Vorlage* grecque de VL ou même dans le texte source hébreu ; 3° des corrections de type midrashique ou exégétique dans des passages difficiles ou corrompus. Fernández Marcos pense que les traducteurs latins faisaient preuve d'une grande créativité littéraire (cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," 53-70).

174 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," 71-82.

175 "In brief, these considerations preclude any use of the Old Latin for the restoration of the Biblical text and for the discussion of textual pluralism until it has been first critically examined according to the proper criteria of inner textual criticism" (N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," 87).

176 Cf. U. CASSUTO, "The Jewish Translation of the Bible into Latin and its Importance for the Study of the Greek and Aramaic Versions," in Id., *Biblical and Oriental Studies*, vol. 1, Jérusalem 1973, 285-298. En 1949, Umberto Cassuto émit en effet l'hypothèse que les communautés juives de la diaspora en milieu latin auraient progressivement utilisé cette langue dans la traduction orale des lectures à la synagogue et dans l'enseignement biblique des enfants. Pour des modalités pratiques, ces traductions auraient probablement été consignées par écrit. Sans le dire ici explicitement, Cassuto adopte de fait la position de Kahle – multiplicité des traductions originelles – en ce qui concerne

ce type de considération est encore loin d'offrir des preuves satisfaisantes.[177] De son côté, Benjamin Kedar estime plutôt que VL aurait été révisée par des "demi-savants" ("half-learned") qui auraient introduit des corrections juives hébraïsantes.[178] Fernández Marcos, pour sa part, pense au contraire que les hébraïsmes de VL dans les Règnes ne trouvent pas leur source directement dans l'hébreu. Ils traduisent littéralement une *Vorlage* grecque qui elle-même traduit littéralement son modèle hébreu ou qui a pu subir une correction hébraïsante.[179] Une étude récente de Matthew Kraus reprend les conclusions de Fernández Marcos et analyse à nouveau frais les cas textuels étudiés par Kedar.[180] Pour notre propos, nous pouvons résumer ses conclusions en trois points principaux : 1° il n'y a aucune preuve que VL dérive directement d'une *Vorlage* hébraïque ni qu'elle soit l'objet d'une recension directement à partir de l'hébreu. Les hébraïsmes de VL ont alors deux origines possibles. 2° Ils peuvent en premier lieu provenir de leur source grecque qui parfois représente une *Vorlage* hébraïque différente de TM, et parfois semblent être le fruit d'une recension hébraïsante vers TM. 3° Les hébraïsmes peuvent avoir une seconde origine qui serait l'influence plus tardive de Jérôme et du mouvement qui cherche à conformer le texte latin à l'hébreu. Ce mouvement n'est pas originaire mais date du 4ème siècle, époque où les communautés juives latinophones empruntaient des traductions chrétiennes en les corrigeant peut-être.

L'étude de Kraus appelle quelques observations. D'abord il manifeste clairement l'importance de la *Vorlage* grecque de VL. Nous pensons en

---

l'origine de VL comme celle de LXX (p. 298). Pour le cas du latin, il conclut : "Although all the translations and glossaries were private efforts, which had no official character and were not intended to provide a definitive edition, and hence differed in details, yet basically they all represented a single, uniform tradition, which but continued the ancient Latin tradition" (p. 297). Voir également d'autres auteurs mentionnés par N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," 86 n. 33.

177 J. GRIBOMONT, "Les plus anciennes traductions latines," 46.

178 Cf. B. KEDAR, "The Latin Translations," 308-311. Il relève quatre types d'interventions hébraïsantes pour lesquelles il donne des exemples : les erreurs de traduction, l'érudition hébraïque, les ajouts et les translittérations. Il en tire la conclusion suivante : "This leads us to believe that most of these points of contact with Hebrew text, or with Jewish exegesis, are not remnants of an old Jewish Latin version – some, of course, may be such – but rather the result of later corrections and insertions at the hand of persons who had sufficient knowledge of the respective languages to notice the many imperfections of the version, yet did not possess sufficient skill nor authority to perform a thorough job" (p. 310-311).

179 Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," 87 n. 36, et Id., "The *Vetus Latina* of 1-2 Kings and the Hebrew",154-155.

180 M. KRAUS, "Hebraisms in the Old Latin Version of the Bible," *VT* 53 (2003) 487-513.

effet avec lui que c'est principalement en se fondant littéralement sur sa source grecque que VL reflète des hébraïsmes. Quant à la considération de l'hébraïsation de cette *Vorlage* grecque, Kraus estime implicitement que LXX^L représente une recension hébraïsante,[181] ce que les acquis de la recherche ne permettent pas d'affirmer si simplement, nous l'avons vu. Nous pouvons conclure provisoirement que, quand VL témoigne d'hébraïsmes qui se distinguent du substrat hébreu reflété par TM, elle représente la plus ancienne LXX que nous puissions atteindre et non une correction du 4ème siècle.

Nous pouvons enfin tirer trois conclusions sur l'apport du témoignage textuel de VL utiles à notre propre travail. 1° Les études mentionnées montrent que, pour les Règnes, il y a trois témoins principaux de la plus ancienne version latine : le Vindobonensis édité par Fischer (VL 115 selon la nomenclature de la *Vetus Latina* de Beuron), les gloses marginales des Vulgates espagnoles (VL 91-96)[182] et les citations de Lucifer de Cagliari (mort en 370/371) qui est l'un des principaux témoin patristique de VL par l'abondance de ses extraits.[183] 2° VL est un témoin privilégié de LXX ancienne. À ce titre, elle est en général très fidèle à LXX^L, particulièrement dans les sections où LXX^B est marquée par la recension καίγε.[184] Elle permettra de vérifier certaines leçons de LXX ancienne et de prouver, le cas échéant, qu'elles ne sont pas le fruit d'une évolution interne au grec. 3° Dans certains cas, VL permettra même de reconstituer la version la plus ancienne de la Bible grecque disparue des témoins dont nous disposons. Elle pourra alors remonter à une source hébraïque éventuellement différente de TM. Dans ces cas, il faudra cependant observer la prudence préconisée par Fernández Marcos.

---

181 M. KRAUS, "Hebraisms in the Old Latin Version of the Bible," 492 et 512. Il dépend ici de l'opinion qui procède des conclusions de Cross sur une recension proto-lucianique. Nous nous sommes expliqués plus haut (1.3.5.*a*.) sur la perspective pragmatique que nous adoptons dans la considération de la couche la plus ancienne de LXX.

182 C. MORANO RODRÍGUEZ (ed.), *Glosas marginales de* Vetus Latina *en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Samuel* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 48), Madrid 1989, et A. MORENO HERNÁNDEZ (ed.), *Las Glosas marginales de* Vetus Latina *en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 49), Madrid 1992.

183 Cf. G.R. DIERCKS (ed.), *Luciferi Calaritani opera quae supersunt* (CChr.SL 8), Turnhout 1978, une première approche de la nature de sa Bible en p. CV-CXVIII. Il faut souligner que la tradition manuscrite de Lucifer est très réduite puisqu'elle ne compte que deux manuscrits (description en p. XXXVIII-LI).

184 Cf. le tableau de statistiques chez N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Aberrant Texts in the Books of Kings," 51-52.

1.3.6. *Conclusion : LXX^{B} et LXX^{L} témoins privilégiés de LXX ancienne des Règnes*

Cette section nous a fait parcourir l'histoire de la recherche critique de LXX ancienne des livres des Règnes durant les deux derniers siècles. Ce long parcours, qui était nécessaire à cause de la complexité de la Bible grecque, nous aura permis de poser des bases solides pour les chapitres suivants de notre thèse où nous comparerons le texte de TM et à celui de LXX ancienne. Nous pouvons résumer les acquis de notre investigation en trois points.

1° Grâce à l'étude de Dominique Barthélemy – fondée sur les recherches de ses prédécesseurs Mez, Rahlfs et Thackeray, et nuancée par les travaux ultérieurs de Cross, Brock, Ulrich, Shenkel et d'autres – nous pouvons affirmer que le codex Vaticanus et le texte antiochien sont les meilleurs témoins directs de la strate la plus ancienne des Règnes accessible aujourd'hui. Dans les sections α, ββ et γγ, LXX^{B} témoigne d'un texte préhexaplaire et non soumis à la recension καίγε. Dans les sections βγ et γδ où la LXX majoritaire a subi la recension καίγε, LXX^{L} témoigne d'un texte à la fois épargné par cette recension et à l'abri de la recension origénienne, mises à part quelques interpolations tardives ; elle y représente donc fondamentalement la couche la plus ancienne à laquelle nous ayons accès. Quand donc, dans la suite de ce travail, nous parlerons de "LXX ancienne" – ou, dans les chapitres de comparaison avec TM, de "LXX" tout simplement – nous nous réfèrerons à ces deux témoins textuels dans leurs sections respectives.

2° LXX^{B} et LXX^{L} ne reflètent pourtant pas directement la traduction initiale du livre. Plusieurs études ont en effet attiré l'attention sur le fait que ces deux témoins n'étaient pas toujours exempts de traces de recensions ou de révisions anciennes – déjà au 2ème ou 1er siècle avant notre ère, selon Cross et Ulrich – ou plus tardives – 4ème siècle, d'après Brock et Fernández Marcos. C'est pourquoi il faudra également soumettre les leçons propres de ces témoins textuels à un examen approfondi pour s'assurer, autant que possible, qu'elles ne sont pas le fruit de modifications internes au grec. À cet égard, plusieurs études – dont celles de Ulrich, Trebolle et du prudent Fernández Marcos – ont montré que le témoignage de VL offrait un accès à une couche très ancienne de LXX.

3° Une des grandes leçons de cette histoire de la recherche réside dans la constatation qu'il ne faut pas isoler les témoins grecs du reste de la tradition textuelle. Déjà le troisième principe de Paul de Lagarde pour la recherche de LXX originale affirmait que si deux leçons étaient concurrentes et que l'une suivait TM et que l'autre ne pouvait s'expliquer que par un origi-

nal hébreu différent, il fallait préférer la seconde. Dans le cas des Règnes, la découverte des fragments de Samuel à Qumran a souligné l'importance de ce principe. L'analyse comparative entre la tradition grecque et les témoins hébreux – TM et les découvertes du Désert de Juda – contribue à éclairer l'histoire de la Bible sur trois niveaux. Premièrement cette comparaison permet d'expliquer l'histoire de la transmission de LXX, puisque Barthélemy et Cross ont montré que les traditions grecques initiales ont été soumises à des recensions successives vers un texte hébreu de type proto-massorétique. Deuxièmement, si LXX témoigne d'une *Vorlage* hébraïque différente du TM actuel et de sa source proto-massorétique – comme déjà plusieurs études mentionnées le manifestent –, elle jette une lumière nouvelle sur l'histoire même de la Bible hébraïque. C'est à ce point que notre thèse tentera directement d'apporter une contribution ; le paragraphe 1.4 va poser les fondements nécessaires à une telle approche. Troisièmement, si nous arrivons à montrer que les témoins que nous avons choisis représentent effectivement un type textuel hébreu différent de TM, nous aurons prouvé a posteriori que ces textes sont effectivement les meilleurs témoins de LXX la plus ancienne. C'est dans ce sens que notre thèse contribuera également à l'histoire de la Bible grecque elle-même.

1.4. *L'apport de LXX à l'histoire du texte de la Bible hébraïque*

L'histoire de la recherche sur LXX ancienne des Règnes (1.3.) a montré qu'il n'était plus possible, à l'heure actuelle, d'établir la couche la plus ancienne de la Bible grecque sans se référer à la *Vorlage* hébraïque qu'elle traduit. Ce constat nous conduit, dans une certaine mesure, à renverser la perspective : si la recherche de LXX la plus ancienne permet de découvrir un texte hébreu ancien différent de TM, c'est alors le témoignage de LXX qui apporte une lumière nouvelle sur l'histoire de la Bible hébraïque. Telle est la problématique centrale que notre thèse se propose d'envisager. Afin de situer notre propre recherche dans le courant des études sur les rapports entre TM et LXX, il convient de faire, dans cette section, un rapide tour d'horizon des travaux récents en ce domaine. Avant d'envisager spécifiquement le cas de la recherche sur les livres des Rois et de faire un état de la question (1.4.2.), il faut examiner l'évolution dans la considération du témoignage de LXX suite aux découvertes des manuscrits de la Mer Morte et son statut actuel dans la critique textuelle (1.4.1.).

1.4.1. *L'usage de LXX en critique textuelle et en histoire du texte après Qumran*

La découverte des manuscrits de la Mer Morte et du Désert de Juda, dès 1947, a considérablement renouvelé notre approche du texte de la Bible hébraïque et, par là, de la version grecque des Septante.[185] Alors que, dans la période qui précéda immédiatement, la valeur textuelle de LXX était largement discréditée et réduite aux innovations et conceptions théologiques des traducteurs – pour les Règnes on peut penser aux travaux de de Boer, Gehman et Wevers[186] –, certains manuscrits allaient précisément renverser ce jugement. Il s'avéra, en effet, que certains fragments de la grotte 4 – comme 4QDeut^{q},[187] 4QSam^{a-b} et 4QJer^{b} – attestaient un texte proche – voire quasiment identique dans le cas de Jérémie – à la probable *Vorlage* de LXX.[188] Mais d'autres textes témoignaient au contraire d'une

---

185 Cf. ci-dessus 1.1 et 1.3.4. Notre propos n'est pas de faire ici un bilan des études qumraniennes concernant la Bible, ni d'offrir une bibliographie exhaustive ; pour un bilan d'ensemble sur l'apport de Qumran à l'histoire de la Bible hébraïque voir p.ex. les évaluations de E. PUECH, "Qumrân et le texte de l'Ancien Testament," 437-464 ; E. TOV, "L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse," in E.-M. LAPERROUSAZ, *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte,* 215-252 ; U. ULRICH, "The Dead sea Scrolls and the Biblical Text," in P.W. FLINT, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment,* Leiden-Boston-Köln 1998, 79-100 ; Id., "The Qumran Scrolls and the Biblical Text," in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997,* Jerusalem 2000, 51-59 ; H.-J. FABRY, "Die Schriftfunde aus Qumran und ihre Bedeutung für den hebräischen Bibeltext," in M. FIEGER, K. SCHMID, P. SCHWAGMEIER (Hg.), *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer. Vorträge des St. Galler Qumran-Symposiums von 2./3. Juli 1999* (NTOA 47), Fribourg/Suisse-Göttingen 2001, 111-128.

186 Cf. P.A.H. DE BOER, *Research into the Text of 1 Samuel* (I-XVI), Amsterdam 1938, spéc. 44-69 : "On the grounds of our research, this part of G can be considered of little value for the determination of the "original" Hebrew text. The divergencies give important material for the determination of the intrinsic value of the translation and point out the difficulties which M (= TM) has not smoothed out, but they can not amend the Hebrew" (p. 69) ; Id., "I Samuel XVII. Notes on the Text and their ancient Versions," *OTS* 1 (1941) 79-103 ; Id., "Research into the Text of I Samuel XVIII-XXXI," *OTS* 6 (1949) 1-100. Nous avons mentionné plus haut (cf. 1.3.3.) les travaux de H.S. Gehman et de J.W. Wevers qui, à la suite de Thackeray, ont cherché à dégager les caractéristiques des traducteurs des Règnes.

187 Passage très fragmentaire qui atteste de la même différence que LXX pour Dt 32,8-9 : cf. D. BARTHÉLEMY, "Les Tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament," in Id., *Études d'histoire du texte,* 91-110 (paru d'abord en *Congress Volume Bonn* (VTSup 9), Leiden 1963, 285-304), spéc. 101-106.

188 Pour un bilan très prudent des rapports entre LXX et les fragments de Qumran, voir E. TOV, "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the Septuagint,"

forme beaucoup plus proche de TM, dont un autre exemplaire du livre de Jérémie, 4QJer[a] ; de son côté, 1QIs[a] présentait une forme consonantique assez proche de TM médiéval. On y trouva également des manuscrits que l'on pouvait apparenter au PS, comme le 4QpaleoEx[m].[189] En outre, on mit à jour des textes de nature très différente que l'on ne pouvait pas affilier à un type textuel connu jusque-là.[190] Quant aux manuscrits bibliques que l'on trouva dans les autres sites du Désert de Juda – Massada, Naḥal Ḥever et le wadi Murabba'at –, ils témoignaient exclusivement de textes proto-massorétiques très proches de ceux qu'on lit dans les manuscrits médiévaux.[191] Cette découverte conduit à faire un double constat : elle confirme d'abord l'antiquité de la tradition massorétique, mais elle atteste simultanément que, dans les siècles qui précédèrent immédiatement notre ère, le texte biblique offrait une très grande diversité.[192] Pour tenter d'expliquer cette diversité, la recherche fut amenée à faire de nouvelles hypothèses sur l'histoire du texte de la Bible hébraïque : après celles de de Lagarde ("l'archétype unique") et de Kahle (les textes "vulgaires"), apparurent deux nouvelles conceptions de l'histoire du texte : d'abord la grande hypothèse de Cross sur les "textes locaux," ensuite le constat beaucoup plus relativiste de la "multiplicité textuelle" de Talmon et Tov.[193]

Bien que le dernier mot soit loin d'être dit sur la question complexe de l'histoire du texte biblique – notre thèse se conçoit précisément comme une contribution à ce débat – il est au moins admis par tous que, dans les trois derniers siècles avant notre ère, le texte biblique offrait une certaine fluidité et que plusieurs types textuels étaient en circulation, dont émergent les

in Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 285-300 ; Id., *The Text-Critical Use of the Septuagint*, 188-199.

189 J.E. SANDERSON, *An Exodus Scroll from Qumran. 4QpaleoExod[m] and the Samaritan Tradition* (HSS 30), Atlanta 1986.

190 Voir le rapide survol des manuscrits bibliques de Qumran et des liens entretenus avec TM, LXX ou PS, par J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 285-290. Nous avons vu plus haut (cf. 1.1.) que cette diversité de types de textes bibliques conduisit Tov à classer les fragments selon cinq groupes et à plaider pour une "multiplicité textuelle" et non pour des types spécifiques, cf. E. TOV, *Textual Criticism*, 161-163.

191 Voir p.ex. l'article récent de E. TOV, "La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 105-131.

192 J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 284.

193 Nous avons développé plus haut ces diverses hypothèses en ce qui concerne l'origine de LXX, cf. 1.2.3. Pour une présentation synthétique voir F.E. DEIST, *Witnesses to the Old Testament*, 10-16, et J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 291-297.

deux courants principaux que sont le texte proto-massorétique et la probable *Vorlage* de LXX – auquel s'ajoute le PS pour le Pentateuque.[194] Nous avons vu, dans la section précédente, que la Bible grecque elle-même atteste de cette pluralité dans la différence entre sa couche la plus ancienne et les diverses entreprises de recension visant à la conformer au texte hébreu qui s'imposait, le texte proto-massorétique.

Ces découvertes, et l'ensemble des données nouvelles qui en découlèrent, conduisirent donc la recherche à réévaluer fondamentalement la valeur du témoignage textuel de LXX.[195] Il convient ici d'examiner l'usage actuel de LXX dans les travaux de critique et d'histoire du texte. On peut discerner – au risque de les schématiser – trois grands champs de recherche faisant usage de LXX dans les travaux textuels : 1° la philologie et l'attention portée aux techniques de traduction (ci-dessous *a.*) ; 2° le recours à LXX dans une critique textuelle "classique" (*b.*) ; 3° la considération de LXX comme le témoin d'un état littéraire hébreu distinct de TM (*c.*).[196]

---

[194] Ce consensus de la recherche apparaît dans divers essais sur l'histoire du texte biblique, malgré leurs points de vue différents : cf. D. BARTHÉLEMY, "Histoire du texte hébraïque," in Id., *Études*, 341-364 ; E. TOV, *Textual Criticism*, 187-197 (même si nous avons vu que ce dernier rejette l'idée de types textuels définis) ; J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 284-296 ; etc.

[195] Cf. E. PUECH, "Qumrân et le texte de l'Ancien Testament," 454 : "Soudainement, la thèse d'un texte massorétique monolithique devenait intenable. (...) Il sautait aux yeux que les traducteurs des livres historiques avaient rendu très fidèlement et même littéralement leur original hébreu, réhabilitant par le fait même, pour ces livres-là au moins, l'utilisation de la Septante comme un précieux témoin d'un texte hébreu ancien type, même si chaque lecture doit être évaluée critiquement." Voir également le jugement formulé par J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible,* 320 : "The most important information provided by the biblical manuscripts from Qumran is, undoubtedly, the fact that in some books the LXX version reflects *a different Hebrew text from the one known in later masoretic tradition.*" On peut mentionner, à titre d'exemple, l'essai de cette nouvelle considération de LXX dans la critique textuelle, le petit manuel de R.W. KLEIN, *Textual Criticism of the Old Testament. From the Septuagint to Qumran*, Philadelphia 1974 (notons que le sous-titre est différent entre la couverture et la page de garde, le second est encore plus significatif : *The Septuagint after Qumran*).

[196] On comprend également que ces trois courants ne sont pas forcément opposés, mais qu'ils sont appelés à se conjuguer. Ils peuvent ainsi se concevoir, d'un point de vue méthodologique, comme trois étapes complémentaires dans l'usage de LXX pour l'approche critique du texte de la Bible (cf. ci-dessous *d.*).

a. LXX comme version et l'étude des techniques de traduction

Si LXX apparaît de plus en plus comme un témoin sérieux pour l'étude de l'histoire du texte de la Bible hébraïque, il n'en reste pas moins – faut-il le rappeler ? – qu'elle est avant tout une traduction. Son apport textuel est donc paradoxal puisqu'en révélant un texte hébreu de première importance, elle le cache sous le vêtement de la langue grecque et l'œuvre des traducteurs. La *Vorlage* hébraïque de LXX se dérobe ainsi irrémédiablement au lecteur, et le critique est contraint de se soumettre à la médiation du grec, à sa culture et à son système de communication – grammaire, morphologie, syntaxe, sémantique, lexique, etc. – avant de pouvoir en tirer quelque lumière sur son substrat hébreu.

L'étude philologique de la version grecque est donc un champ important de la recherche sur LXX. Elle apparaît, en effet, comme un préalable nécessaire à son usage en critique textuelle de la Bible hébraïque. John W. Wevers a rappelé cette nécessité en énonçant trois conditions préliminaires à cet usage[197] : 1° il faut d'abord comprendre la nature, les limites et les différences spécifiques des langues d'arrivée (ici le grec) et de départ (l'hébreu) d'une version biblique ; 2° il s'agit ensuite de s'assurer que le texte de LXX utilisé est bien la traduction d'origine, et non une corruption ou une correction interne au grec ; 3° il convient enfin de connaître et de comprendre le point de vue des traducteurs des différents livres, autrement dit d'étudier leur technique de traduction. Ces trois préalables recouvrent autant de domaines d'études sur la version grecque.

Le premier aspect souligné par Wevers désigne le domaine strictement philologique et linguistique.[198] Il consiste à étudier séparément puis à com-

---

[197] J.W. WEVERS, "The Use of Versions for Text Criticism : the Septuagint," in N. FERNÁNDEZ MARCOS (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporanea (V Congreso de la IOSCS)* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 34), Madrid 1985, 15-24. Il faut mentionner les nombreux travaux du même auteur sur l'étude du texte de la version grecque dans le Pentateuque : J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SCS 30), Atlanta 1990 ; Id., *Notes on the Greek Text of Genesis* (SCS 35), Atlanta 1993 ; Id., *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SCS 39), Atlanta 1995 ; Id., *Notes on the Greek Text of Leviticus* (SCS 44), Atlanta 1997 ; Id., *Notes on the Greek Text of Numbers* (SCS 46), Atlanta 1998 ; dans le même sens sur la Genèse voir encore M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, (BZAW 223), Berlin 1994.

[198] Pour une introduction – avec bibliographie – à la langue de LXX, cf. H.B. SWETE, *Introduction*, 289-314 ; S. JELLICOE, *The Septuagint and Modern Study*, spéc. le chap. 10 : "Language and Style," 314-337 ; B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, "Septante et versions grecques," col. 555-559 ; G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, spéc. le chap. 4 : "La langue de la Septante," 223-266 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS,

parer les deux systèmes langagiers que sont l'hébreu et le grec postclassique, ou *koinè*,[199] à déterminer leur structure et règles internes,[200] à repérer leurs différences ou leurs similitudes,[201] et à voir comment le second peut rendre compte du premier, c'est-à-dire le traduire. Tous les travaux sur le grec de LXX et sa traduction sont appelés à se fonder sur ce préalable philologique.[202] Le second pan de recherche consiste à établir la couche la plus ancienne de LXX et à s'assurer qu'une leçon, ou un témoin, n'est pas le fruit d'une évolution interne au grec. Nous avons largement développé cet aspect dans la section précédente où nous avons souligné que les travaux sur le type et les techniques de traduction permettent d'identifier la strate ancienne et les recensions successives de LXX.[203] Le troisième aspect

La Bibbia dei Settanta, spéc. le chap. 1 : "Il greco biblico e il suo posto all'interno della koinè," 19-32.

199 Il a été montré que le grec de LXX (pour le Pentateuque) n'est pas un dialecte "judéo-grec" mais qu'il s'insère bien dans la *koinè* de l'époque contemporaine, malgré la présence d'hébraïsmes et de sémitismes – dus à la *Vorlage* hébraïque et peut-être à la langue maternelle des traducteurs – qui font sa spécificité : cf. J.A. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14), Chico 1983, spéc. 11-30 et 146. Voir récemment A. VOITILA, "La Septante : un document linguistique de la koiné grecque antique ?," in J. JOOSTEN, P. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité* (LD 203), Paris 2005, 17-35.

200 À l'intérieur de la *koinè*, la langue des papyrus est une grande aide pour comprendre le grec de LXX, cf. O. MONTEVECCHI, *La Papirologia*, Turin 1991² : "Non occorre sottolineare l'importanza delle scoperte papirocee per una migliore comprensione dell'ambiente storico, culturale, linguistico, in cui fu compiuta la traduzione dei Settanta" (p. 284). Voir encore J.A. LEE, *A Lexical Study*, 147 ; les études sur les rapports entre le grec des papyrus et de la LXX sont nombreuses.

201 Voir p.ex. l'étude devenue classique de J. BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, spéc. son chapitre "The Use of Evidence from the Versions," 283-271.

202 Les études philologiques sur le grec de LXX sont très abondantes (cf. les bibliographies des introductions), nous en rencontrerons selon les nécessités de notre propre recherche. Contentons-nous de mentionner quelques ouvrages fondamentaux comme la grammaire de H.St.J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Cambridge 1909 ; l'étude de P. WALTERS, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation*, Cambridge 1973 ; et les dictionnaires récents en langue moderne du grec de LXX : J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003² (avec une bibliographie des études lexicales) ; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint (Twelve Prophets)*, Louvain 1993.

203 Mentionnons à titre de rappel D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, qui fondait son identification de la recension καίγε sur les études de la traduction, notamment par H.St.J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, et soulignait le littéralisme d'Aquila.

concerne spécifiquement l'entreprise de traduction.[204] Il vise à comprendre d'une part les techniques philologiques mises en œuvre par les traducteurs – ce qui rejoint le premier aspect mentionné – et d'autre part leur intention exégétique ou leur idéologie. Ce champ de recherche a largement profité de l'essor des sciences du langage en les appliquant à la Bible.[205] Si la visée des nombreuses contributions récentes en ce domaine tend finalement à déterminer le caractère "littéral" ou "libre" d'une traduction, elles l'abordent sous deux angles différents.[206] 1° Certaines recherches sont plus orientées vers une approche de type lexical (Barr, Olofsson, Tov, etc.).[207] Elles bénéficient aujourd'hui des ressources informatiques qui leur permettent de tirer des données statistiques.[208] Leur but est finalement d'établir des critères de littéralité de la traduction. Tov établit quatre principaux critères[209] : a) la régularité de la traduction d'un vocable hébreu par le même mot grec dans une unité donnée ; b) la traduction des lettres préfixes (מ, ל, כ, ב) et des pronoms suffixes par leur équivalent grec ; c) la préservation de l'ordre des mots, même si cela ne convient pas à la syntaxe grecque[210] ; d)

---

[204] Outre les introductions sur la langue de LXX déjà mentionnées, voir les chapitres spécifiques sur LXX comme traduction en H.B. SWETE, *Introduction*, 315-341 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, spéc. le chap. 2 : "I LXX come traduzione," 33-45 (avec bibliographie). Voir encore S. OLOFSSON, *The LXX version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint* (ConBOT 30), Stockholm 1990.

[205] Voir p.ex. E.A. NIDA, *Towards a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Leiden 1964. En particulier, les catégories "d'équivalence formelle" ou "d'équivalence dynamique" (spéc. 165-176) peuvent compléter les qualifications très générales de traduction "littérale" ou "libre."

[206] Cf. B. LEMMELIJN, "Two Methodological Trails in Recent Studies on the Translation Technique of the Septuagint," in R. SOLLAMO, S. SIPILÄ (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint. Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999* (Publication of the Finnish Exegetical Society 82), Göttingen 2002, 43-63 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, 40.

[207] Voir l'essai fondateur de J. BARR, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philosophisch-historische Klasse 11 ; MSU 15), Göttingen 1979 ; S. OLOFSSON, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (ConBOT 31), Stockholm 1990 ; voir les essais rassemblés en E. TOV, *The Greek and Hebrew Bible.*

[208] Cf. E. TOV, *A Computerized Data Base for Septuagint Studies. The Parallel Aligned Text of the Greek and Hebrew Bible* (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies 2 ; JNSLSup 1), Stellenbosch 1986.

[209] E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint,* 17-29, spéc. 20-24. Il établit en fait cinq critères en rejetant le dernier, l'adéquation linguistique du vocable choisi, à cause de son caractère subjectif.

[210] P.ex. l'étude de G. MARQUIS, "Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified

la correspondance quantitative des mots ou expressions.[211] 2° D'autres études optent pour un point de vue prenant plus largement en compte l'aspect syntactique et stylistique ("l'école" d'Helsinki, avec Sollamo, Aejmelaeus,[212] ainsi que le groupe de la traduction française de *La Bible d'Alexandrie* réunis autour de Marguerite Harl[213]). Elles cherchent en définitive à comprendre le type de liberté que s'accorde le traducteur vis-à-vis de sa *Vorlage*. Elles sont plus centrées sur les effets de sens du texte grec lui-même que sur son rapport à la *Vorlage* ou sur les intentions supposées du traducteur.[214]

Ces études sur le phénomène de la traduction de LXX et sa littéralité sont donc un préalable nécessaire à la reconstruction de sa *Vorlage*. Pourtant, en soulignant la valeur de ces recherches, il faut également manifester l'écueil que peut rencontrer une attention focalisée sur l'œuvre de traduction, au moins chez certains auteurs. D'abord on est en droit de se demander si les données statistiques, aussi précises soient-elles, peuvent véritablement rendre compte de la qualité – ou de la littéralité – d'une traduction.[215] Elles ne peuvent en aucun cas remplacer la lecture parallèle de TM et de LXX, l'examen détaillé des leçons et, finalement, la comparaison

---

in LXX-Ezechiel," *Textus* 13 (1986) 59-84, montre la fidélité de la traduction en Ézéchiel, mais également en Jérémie, Rois et Samuel, par le respect de l'ordre des mots.

211 Dans la même ligne, plusieurs essais tendent à compléter ou préciser cette approche, voir p.ex. J.R. ADAIR, "*Literal* and *Free* Translations : A Proposal for a More Descriptive Terminology," *JNSL* 23/1 (1997) 181-109.

212 Voir l'ouvrage collectif récent : R. SOLLAMO, S. SIPILÄ (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint*, spéc. l'article de R. SOLLAMO, "Prolegomena to the Syntax of the Septuagint," 23-41 ; voir les essais rassemblés par A. AEJMELAEUS, *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen 1993.

213 Voir par exemple les études de M. HARL, "La « Bible d'Alexandrie » et les études sur la Septante. Réflexions sur une première expérience," *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 313-340 ; Id., "Problèmes de traduction du Pentateuque de la Septante dans une langue moderne," *Annali di Scienze Religiose* 1 (1996) 33-56 ; et les essais rassemblés dans Id., *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992.

214 Cf. A. AEJMELAEUS, "Translation Technique and the Intention of the Translator," in Id., *On the Trail*, 65-76 (= in C.E. COX [ed.], *VII Congress of the IOSCS Leuven 1989* [SCS 31], Atlanta 1991, 361-380) spéc. 75 : "The Greek text of the Septuagint – whether good or bad, correct or incorrect, intentional of unintentional – should be interpreted as such according to the meanings and rules of Greek and according to the probable understanding of an original native speaker. It should neither be interpreted according to the Hebrew original nor according to the assumed intention of the translator."

215 Voir la critique de A. AEJMELAEUS, "What We Talk about When We Talk about Translation Technique," in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Sudies. Oslo 1998* (SCS 51), Atlanta 2001, 531-552, spéc. 535-542.

des textes dans leur logique – linguistique et textuelle – et leurs différences. Ensuite, il faut noter que ce type d'approche court le risque d'attribuer trop systématiquement une différence entre LXX et TM au traducteur grec et à ses procédés linguistiques, à sa méconnaissance de l'hébreu ou ses erreurs, à son idéologie ou son exégèse. Selon Tov, il faudrait par méthode considérer d'abord qu'une variante est produite par le traducteur, et n'envisager l'hypothèse qu'elle puisse refléter une leçon hébraïque différente de TM qu'une fois épuisé le premier type d'explication.[216] Dans cette perspective, le poids de la preuve se situe résolument du côté du TM. Cette survalorisation a priori de l'œuvre de traduction risque sérieusement de détourner le critique des véritables enjeux textuels qu'offrent les variantes de LXX.[217] Il nous apparaît plutôt qu'après une étude sérieuse du texte grec de LXX, cherchant à retrouver la forme la plus proche possible de la traduc-

---

216 E. TOV, *The Text-Critical Useof the Septuagint,* 40 : "When analyzing the LXX translation for text-critical purposes, one should first attempt to view deviations as the result of the inner-translation factors described here. Only after all possible translational explanations have been dismissed should one address the assumption that the translation represents a Hebrew reading different from MT." En sens inverse, il faut noter la position beaucoup plus nuancée de A. AEJMELAEUS, "What Can we Know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint," in Id., *On the Trail,* 75-115 (= *ZAW* 99 [1987] 58-89), spéc. 112 : "This [Tov's theory] holds good with regard to word-variants. In the case of quantitative divergences, however, it is methodologically more correct to start with the assumption that the translator found the longer text in his *Vorlage.* (...) Thus Tov's warning against exaggeration of the literalness of the translators in the form of too quick retroversions must be balanced by another warning, viz. against exaggeration of the freedom of the translators in the form of too ready an acceptance of additions as originating with the translation." Par ailleurs, elle donne des critères équilibrés pour comprendre l'œuvre du traducteur (p. 86-93) et conclut : "That the translator *may* have manipulated his original does not mean that he necessarily did so. All that is known of the translation techniques of the Septuagint points firmly enough in the opposite direction" (p. 92-93).

217 En réaction vigoureuse à cette tendance, voir la critique de M.A. ZIPOR, "The Use of the Septuagint as a Textual Witness : Further Considerations," in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Sudies. Oslo 1998* (SCS 51), Atlanta 2001, 553-581. Sa proposition vise à renverser l'approche qui consiste à attribuer une variante du grec en priorité au traducteur : "Stated otherwise, the present position refuses to view the translator as a "jack of all trades," and prefers to see the changes evident in the Septuagint – at least most such changes – as already extant in the Hebrew *Vorlage.* The work of the scholar, then, should be inverted : efforts should first be directed to positing the Hebrew *Vorlage* to account for each case of a supposed "change." The divergence should be ascribed to the translator in only two circumstances. One is when we are unable to suggest an appropriate alternative reading of the Hebrew *Vorlage* (...). The second is when we can demonstrate that the Hebrew *Vorlage* was identical with the MT, as in instances where the translators has no recourse but to diverge from the MT. All of these retroversions should be listed as possible variants" (p. 581).

tion "originale" – que nous appelons LXX ancienne – et à comprendre l'œuvre de traduction, ses spécificités et ses caractéristiques, on peut légitimement tenter de remonter vers la *Vorlage* hébraïque, essayer une rétroversion et comparer cette dernière avec TM dans une perspective de critique textuelle.[218]

b. L'usage de LXX dans le débat actuel de la critique textuelle "classique"

Le ressort de toute critique textuelle – qu'il soit implicite ou explicite, mythique ou réaliste – est la quête de l'original ; aujourd'hui on dira plus prudemment, la restitution de la forme du texte la plus proche possible de l'original.[219] On pourra dire que, pour atteindre ce but, la critique textuelle est l'art de découvrir les erreurs dans les textes et l'art de les en retirer.[220] Sa méthode consiste donc à enregistrer les données textuelles – témoins, leçons et variantes – et à les confronter en les situant les unes par rapport aux autres pour déterminer la forme "originale." La Bible hébraïque, malgré sa complexité, n'échappe pas à cette règle.[221] C'est, en effet, la thèse de l'*Urtext* ou de l'archétype – formulée par de Lagarde – qui, modérée et nuancée, reste la plus spontanée chez les exégètes, et celle que l'on re-

---

218 Cf. A. AEJMELAEUS, "What Can we Know," spéc. 77-85 et 113-115 : elle montre bien l'interconnexion des trois domaines que sont la critique textuelle sur le grec lui-même, la prise en considération des techniques de traduction et enfin la critique textuelle de l'AT, et leur contribution à une meilleure compréhension de l'histoire du texte de la Bible hébraïque.

219 Voir les définitions citées par E. TOV, *Textual Criticism*, 288, p.ex. celle de Kenney (et non Kennedy comme l'écrit Tov) : "The technique of restoring texts as nearly as possible to their original form is called textual criticism" (E.J. KENNEY, "History, Textual Criticism," *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, vol. 20, Chicago 1990, 614).

220 Selon la définition de Housman citée par B. CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, vol. 1 (Studi Biblici 125), Brescia 2000, 24.

221 Pour une histoire de la critique textuelle de la Bible hébraïque, voir D. BARTHÉLEMY, "L'histoire de la critique textuelle de l'Ancien Testament depuis ses origines jusqu'à J.D. Michaelis," in Id., *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (= *CTAT*), vol. 1 (OBO 50/1), Fribourg-Göttingen 1982, *1-*63 ; M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, "The Textual Criticism of the Old Testament : Rise, Decline, Rebirth," *JBL* 102 (1983) 365-399 ; B. CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, 2 vol. (Studi Biblici 125 et 135), Brescia 2000-2002 ; S. KREUZER, "Text, Textgeschichte und Textkritik des alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts," *TLZ* 127 (2002) col. 127-156 ; ou plus récemment, A. SCHENKER, P. HUGO, "Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche récente," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 11-33 et I. HIMBAZA, "La conscience des problèmes textuels de l'Ancien Testament. État de la question hier et aujourd'hui," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 34-61.

trouve dans la plupart des commentaires. La critique textuelle, sous cette forme que nous appellerons "classique," cherchera donc à reconstituer l'état de l'Ancien Testament le plus proche possible de l'original – ou le meilleur texte possible – en collationnant tous les témoins textuels à notre disposition et en choisissant parmi eux les meilleures et plus anciennes leçons ; il sera parfois nécessaire de faire des conjectures pour reconstruire des leçons probablement originales mais perdues. Il s'agit en effet d'éliminer les erreurs textuelles, corruptions et autres variantes interprétatives qui se sont accumulées au cours de la transmission du texte biblique par l'activité des scribes. Cette approche critique consiste en définitive à reconstruire le texte le plus proche de l'original en choisissant le meilleur de chacune des traditions textuelles.[222] Dans ce contexte, LXX est considérée strictement comme un témoin textuel parmi les plus importants – avec les fragments de Qumran et PS – à côté de TM. Chacune des rétroversions du grec en hébreu devient une variante potentielle, comme l'affirme par exemple Zipor.[223] Le jugement textuel cherchera à estimer, au cas par cas, si les variantes de l'un ou de l'autre témoin sont meilleures et donc originales – ou plus originales –, ou moins bonnes et secondaires.[224]

Parmi les travaux récents qui optent pour cette méthode "classique" de critique textuelle, il faut mentionner l'école philologique italienne – dont Paolo Sacchi et Bruno Chiesa[225] – avec l'essai d'édition critique du livre

---

222 Voir p.ex. l'exposé méthodologique de R.S. HENDEL, "The Most Original Bible Text : How to Get There – Combine the Best from Each Tradition," *Bible Review* 16/4 (2000) 28-39 ; Id., "The Text of the Torah after Qumran : Prospects and Retrospects," in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, 8-11.

223 M.A. ZIPOR, "The Use of the Septuagint," 581 : "All of these retroversions should be listed as possible variants."

224 Dans le même sens voir : A, VAN DER KOOIJ, "Textual Criticism of the Hebrew Bible : Its Aim and Method," in S.M. PAUL, R.A. KRAFT et alii (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leiden 2003, 729-739, spéc. 731 : "The task of textual criticism then is to try to account for all these data in order to establish, as far as possible, the earliest attainable text of a book, be it proto-MT, or earlier (pre-MT), that is to say, the wording of a text which lay at the root of attested differences between the witnesses, including different 'editions' of chapters, or the book concerned " ; B. LEMMELIJN, "What are We Looking for in Doing Old Testament Text-Critical Research?," *JNSL* 23/2 (1997) 69-80 : spéc. 77 : "It seems possible to me – e.g. in the establishment of 'preferable' readings – to indicate, against the background of a thorough text-critical study of the textual evidence itself, that one variant is *'more original'* than the other, without hereby defining which text or which phase in the textual growth or transmission is exactly reached."

225 Cf. P. SACCHI, "Per una edizione critica del testo dell'Antico Testamento," *Oriens Antiquus* 9 (1970) 221-233 ; Id., "Metodi e problemi di filologia veterotestamentaria," *La Parola del Passato* 28 (1973) 237-270 ; B. CHIESA, "Textual History and Textual Criti-

d'Osée par Pier Giorgio Borbone.[226] Le grand projet d'édition critique de la *Oxford Hebrew Bible* (OHB) poursuit le même objectif. Dans ce cadre, Ronald S. Hendel a proposé l'édition critique des onze premiers chapitres de la Genèse.[227] Selon lui, les trois témoins principaux que sont TM, LXX et PS représentent trois recensions différentes du texte de la Genèse. Celles-ci, confrontées au témoignage de Qumran, doivent être situées dans leurs relations d'origine sur la base des erreurs textuelles significatives ("indicative errors") qui les distinguent ou les unissent. Cette comparaison généalogique doit permettre de restituer l'archétype – l'état textuel déductible le plus ancien[228] – dont découlent les trois témoins existants.[229] Nous constatons que la structure de recherche appliquée ici est l'héritière de la méthode proposée par de Lagarde.

L'entreprise qui vise à faire l'édition critique "du" texte de la Bible hébraïque – autrement dit de l'*Urtext* reconstitué – se heurte à trois principaux obstacles méthodologiques.[230] 1° Le premier obstacle est la nature des témoins textuels les plus anciens. En effet, une grande partie d'entre eux ne nous sont parvenus qu'en grec (LXX) – parfois en latin (VL) – et ne permettent de rejoindre leur *Vorlage* que de manière indirecte. La question se pose donc de savoir comment traiter, pour une édition de la Bible hébraï-

---

cism of the Hebrew Old Testament" ; Id., "Some Remarks on Textual Criticism and Editing of Hebrew Texts," *Manuscripts of the Middle East* 6 (1992) 138-44 ; Id., "Lectio melior potior," *Henoch* 20 (1998) 305-327 ; Id., *Filologia storica della Bibbia ebraica* ; etc.

226 P.G. BORBONE, *Il libro del Profeta Osea : Edizione critica del testo ebraico* (Quaderni di Henoch 2), Torino 1990. Voir la critique sévère de D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 3 (OBO 50/3), Fribourg-Göttingen 1992, ccxxi-ccxxvii. Il pense que LXX est le reflet d'une forme littéraire différente, mais surtout le produit littéraire du traducteur.

227 R.S. HENDEL, *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, New York-Oxford 1998.

228 R.S. HENDEL, *The Text of Genesis*, 112-114 : Hendel distingue entre "original" et "archétype," définissant le second comme "the earliest inferable textual state" (selon E.J. KENNEY, "History, Textual Criticism," 616). Il souligne en plus que, parfois, l'archétype ne préserve pas les leçons de l'original que l'on ne peut reconstituer que de manière hypothétique.

229 R.S. HENDEL, *The Text of Genesis*, spéc. 93-103 ; voir particulièrement le stemma qu'il propose à la p. 100. La situation textuelle de Genèse semble se prêter particulièrement bien à ce type de méthode. Mais on peut déjà observer qu'il n'est pas certain que cette approche produise des résultats aussi satisfaisants dans d'autres sections de l'AT – p.ex. en Jérémie ou Samuel – où la nature des différences entre les témoins (spécialement TM et LXX) ne semble plus être principalement de l'ordre de la corruption textuelle mais plutôt de l'intervention littéraire ; cf. ci-dessous *c*.

230 Cf. A. SCHENKER, P. HUGO, "Histoire du texte et critique textuelle," spéc. 22-27 : "Les raisons qui empêchent l'établissement d'un texte critique."

que, une leçon dont le contenu n'existe qu'en grec. Deux solutions s'offrent à l'éditeur : soit il opte pour introduire la variante grecque dans le texte hébreu ou éventuellement pour faire une édition synoptique grec-hébreu.[231] Mais alors le texte édité n'est plus strictement la Bible hébraïque. Soit il tente d'en offrir une rétroversion en hébreu ou en araméen, mais la part hypothétique d'une telle reconstruction ne permet pas de la considérer comme le texte hébreu original. 2° La nature des témoins hébreux eux-mêmes est un obstacle pour une édition critique. En effet, il existe deux types de témoins hébreux : d'une part les manuscrits massorétiques[232] et d'autre part les témoins textuels antérieurs aux massorètes (avant le 8ème siècle), principalement les fragments de Qumran. S'il faut introduire dans le texte édité une forme de ces témoins anciens considérée comme supérieure, l'éditeur se trouve devant une difficulté analogue à la précédente : pour correspondre à l'édition tibérienne, il devrait suppléer les voyelles et les accents selon le système tibérien.[233] Mais on sait que la vocalisation et la division syntactique ont évolué entre l'époque de la traduction grecque et la période des massorètes.[234] Une telle reconstitution est donc également hypothétique. 3° Enfin, se pose la question de savoir si le meilleur texte que l'on prétend alors reconstituer, à partir de différents types textuels et souvent de langues différentes, n'a jamais existé sous cette forme. La multiplicité supporte-t-elle une telle résolution ?

La diversité et la fluidité dont témoigne le texte biblique au tournant de notre ère – à Qumran, en LXX, PS et TM – semble plutôt contredire l'axiome lagardien de l'*Urtext* et faire ressurgir, chez certains auteurs,

---

231 Comme le propose p.ex. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "L'histoire textuelle : les livres historiques (Juges)," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 153 n. 21 et 155.

232 Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 3, vii-xcvi ; pour un catalogue des principaux manuscrits massorétiques : M. BEIT-ARIÉ, C. SIRAT, M. GLATZER, *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes. Tome I, jusqu'à 1020* (Monumenta Palaeographica Medii Aevi / Series Hebraica), Turnhout 1997 ; I. YEIVIN, *Introduction to the Tiberian Masorah* (Masoretic Studies 5), Missoula 1980, spéc. 5-31.

233 Sur les différents systèmes de massore, cf. A. DOTAN, "Masorah," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 Supplementary Entries, Jerusalem 1972, col. 1401-1482 ; I. YEIVIN, *Introduction to the Tiberian Masorah*.

234 Comme le montre la transcription des noms propres en LXX et dans la Vulgate. En outre, E. BRØNNO, *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der Zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 28), Leipzig 1943 (reprint Nendeln, Kraus, 1966), a montré que la 2ème colonne des Hexaples (translitération en lettres grecques) atteste d'une vocalisation différente de celle adoptée par les massorètes.

l'ombre de l'hypothèse de Kahle sur la multiplicité originaire. En effet, l'observation pragmatique de la complexité des données textuelles conduit plusieurs chercheurs – dont Moshe Henry Goshen-Gottstein,[235] Shemaryahu Talmon[236] et Moshe Greenberg[237] – à douter, sinon de l'existence d'un *Urtext*, au moins de la possibilité actuelle de le reconstruire. Pour ces auteurs, la tâche de la critique textuelle n'est donc pas la restitution de l'original, impossible en l'état, mais la description impartiale des faits par la juxtaposition de la multiplicité des données textuelles à notre disposition. C'est précisément l'objectif de la *Hebrew University Bible* de Jérusalem (HUB).[238] Ce projet entend proposer l'édition diplomatique du codex d'Alep,[239] considéré comme le meilleur représentant du TM tibérien, assorti d'un apparat critique exhaustif contenant toutes les variantes de tous les témoins textuels classés en quatre groupes : 1° les versions anciennes, spécialement LXX, 2° la littérature juive de l'époque du second Temple (fragments du Désert de Juda et littérature rabbinique), 3° les variantes consonantiques et 4° vocaliques des témoins massorétiques médiévaux ; enfin, une cinquième partie de l'apparat contient des commentaires. Cette

---

235 Cf. M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, "The History of the Bible-Text and Comparative Semitics," *VT* 7 (1957) 195-201 ; Id., "Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-Critical Use of the Septuagint," *Textus* 3 (1963) 130-158, sur la question de l'*Urtext* voir spéc. 135-136 ; Id., "The Development of the Hebrew Text of the Bible : Theories and Practice of Textual Criticism," *VT* 62 (1992), 204-213, spéc. 206.

236 Cf. S. TALMON, "The Old Testament Text," 193-199 ; Id., "The Textual Study of the Bible – A New Outlook," 323-326 ; Id., "The Transmission History of the Text of the Hebrew Bible in the Light of biblical Manuscripts from Qumran and Other Sites in the Judean Desert," in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, 40-50, spéc. 50.

237 Cf. M. GREENBERG, "The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text : A Sampling from Ezekiel 2:1-3:11," in Id., *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia-Jerusalem 1995, spéc. 217-222 (= in *Congress Volume, Göttingen 1977* [VTSup 29], Leiden 1978, 131-148).

238 Trois livres ont été édités dans ce projet jusqu'ici : M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN (ed.), *The Book of Isaiah* (HUB), Jerusalem 1995 ; C. RABIN, S. TALMON, E. TOV (ed.), *The Book of Jeremiah* (HUB), Jerusalem 1997, pour une description des objectifs de cette entreprise voir l'introduction p. ix-xxxvi ; M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, S. TALMON (ed.), *The Book of Ezekiel* (HUB), Jerusalem 2004.

239 Le codex d'Alep est un manuscrit du 10ème siècle ; il a été partiellement détruit durant la guerre de 1947-1948. Pour une description voir : M. BEIT-ARIÉ, C. SIRAT, M. GLATZER, *Codices hebraicis*, 65-72 ; M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, "The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text," *BA* 42 (1979) 145-162 ; voir l'édition facsimile de M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN (ed.), *The Aleppo Codex*, Jerusalem 1976, et la critique de cette édition par D. BARTHÉLEMY, "Texte, massores et facsimile du manuscrit d'Alep," in D. MUÑOZ LEON (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Madrid 1986, 53-63.

vaste entreprise vise à offrir aux chercheurs un outil complet et neutre pour leur permettre de faire leur propre jugement textuel.[240]

La critique textuelle est donc prise entre deux pôles : d'un côté certains chercheurs postulent l'existence – au moins méthodologique – d'un texte original des différents livres de la Bible hébraïque qu'il s'agit de reconstituer, et à l'opposé des critiques affirment l'impossibilité ou, pour le moins, la grande difficulté actuelle d'une telle entreprise. Entre les deux extrémités de ce débat s'ouvre un très large spectre d'opinions sur l'objectif final et la méthodologie de la critique textuelle.

Un autre courant de la recherche, représenté par Dominique Barthélemy et Emanuel Tov, tente de trouver une voie médiane pour soutenir ce paradoxe. Pour faire droit, d'un côté, à la multiplicité textuelle et à la difficulté actuelle de reconstituer l'état originel de la Bible hébraïque,[241] et pour maintenir, de l'autre côté, le but assigné à la critique textuelle de tendre vers l'original, ces auteurs reprennent à leur compte la distinction classique de l'exégèse entre la critique textuelle et la critique littéraire.[242] Selon cette distinction, la critique littéraire s'attache à étudier le développement littéraire et rédactionnel des livres bibliques, les différentes étapes de leur composition. La critique textuelle, quant à elle, a pour tâche de restaurer le texte littérairement achevé tel qu'il se présentait au début du processus de transmission – autrement dit le texte original ou *Urtext* – en cherchant à en éliminer les corruptions et erreurs survenues dans son histoire.

---

[240] Cf. M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, "The Textual Criticism of the Old Testament," 396-397 ; Id., "The Hebrew Bible in the Light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Jerusalem 1986* (VJSup 40), Leiden 1988, 42-53.

[241] Cf. E. TOV, "Textual Criticism (Old Testament)," *ABD*, vol. 6, 394 : "The reconstruction of elements in the assumed Ur-text thus remains one of the aims of the textual critic, even if it is virtually impossible to determine what stage in the developpment of a given biblical book should be called the Ur-text" ; Id., *Textual Criticism*, 189 : "The period of relative textual unity reflected in the assumed pristine text(s) of the biblical books was brief at best, but in actual fact it probably never existed, for during the same period there were also current among the people a few copies representing stages which preceded the completion of the literary composition" ; D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *107 : "Nous voyons en effet s'évanouir le mirage d'un texte stable et unifié (parce que reconnu comme sacré) qui aurait précédé l'intervention des traducteurs grecs" ; Id., *CTAT*, vol. 3, vi : "la possibilité d'une reconstruction de l'original semble se perdre dans le brouillard."

[242] Cf. D. BARTHÉLEMY, "Critique textuelle et critique littéraire," in Id., *Découvrir l'Écriture* (LD Hors Série), Paris 2000, 141-145 ; Id., "L'enchevêtrement entre l'histoire textuelle et l'histoire littéraire entre la Septante et le Texte Massorétique," in Id., *Découvrir l'Écriture*, 161-183 ; E. TOV, *Textual Criticism*, 313-349 ; etc.

Sur la base de cette distinction, Tov[243] et Barthélemy (avec lui le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament)[244] estiment que la forme "originale" de la Bible hébraïque – Tov parle de "the original shape of the Biblical Text" – correspond à l'entité textuelle qui, ayant achevé son développement littéraire, fait autorité dans le judaïsme antique et y est reconnue comme Écriture Sainte. Il s'agit du texte proto-massorétique, base du texte rabbinique transmis jusqu'à nous par le texte massorétique médiéval. En définitive, la forme littéraire représentée par TM serait donc l'*Urtext* – selon Tov[245] – ou le texte original "canonique" – pour Barthélemy – que la critique textuelle dite "classique" devrait chercher à restaurer dans son état originel. Selon cette conception, les autres témoins textuels, LXX et les fragments de Qumran en particulier, peuvent effectivement permettre de corriger TM quand celui-ci est déficient ou corrompu. Mais lorsque l'on constate que certaines variantes sont de nature littéraire, relevant de la formation rédactionnelle du texte – particulièrement en Jérémie, Josué, Proverbes, Ézéchiel et Samuel-Rois[246] – il faut les situer hors du champ

---

243 Pour un résumé de sa position voir E. TOV, "Textual Criticism (Old Testament)," spéc. 394.404-407.410-411 ; Id., *Textual Criticism*, 156-197 (spéc. 177-180) et 287-291.

244 Ce comité, composé de D. Barthélemy, A.R. Hulst, N. Lohfink, W.D. McHardy, H.P. Rüger, J.A. Sanders, a travaillé durant dix ans (1969-1979) sur les difficultés textuelles de l'Ancien Testament pour fournir aux traducteurs de la Bible en langue moderne un instrument critique pour faciliter les choix textuels devant lesquels ils sont placés. Après une publication préliminaire (A. SCHENKER [ed.], *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project / Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*, 5 vol., New York 1973, 1976, 1977, 1979, 1980), ce travail a donné le jour à trois gros volumes : D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* ; vol. 2, *Isaïe, Jérémie, Lamentations* ; vol. 3, *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* ; vol. 4, *Psaumes*. Édité par S.D. RYAN et A. SCHENKER (OBO 50/1-2-3-4), Fribourg-Göttingen 1982, 1986, 1992, 2005. Pour notre question, voir spécialement D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *65-*114 ; dans le même sens : J.A. SANDERS, "The Task of Text Criticism," in H.T.C. SUN, K.L. EADES, *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, 315-327, spéc. 321-322.

245 Bénédicte Lemmelijn a montré la fluctuation d'opinion de Tov dans l'existence et la définition de ce qu'est l'*Urtext* : B. LEMMELIJN, "What are We Looking for in Doing Old Testament Text-Critical Research?" Mais il faut ajouter que cette fluctuation et cette ambiguïté proviennent du fait que l'*Urtext*, chez Tov, désigne deux réalités différentes : d'une part l'état originaire – inatteignable – dont dépendent les différentes formes littérairement distinctes (dont le proto-massorétique, la probable *Vorlage* de LXX et les autres formes de Qumran), et d'autre part le proto-massorétique comme aboutissement du processus de croissance littéraire et objet de la critique textuelle.

246 D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *70 et *83 ; voir aussi l'état des lieux qu'en fait E. TOV, *Textual Criticism*, 319-336, ou dans son article récent Id., "The Nature of the Large-Scale differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Rela-*

spécifique de la critique textuelle, dans le domaine de la critique littéraire. Même si l'on doit reconnaître que certaines de ces formes littérairement distinctes de TM sont plus anciennes que l'état textuel de ce dernier, elles ne sont donc pas aptes à le corriger pour le rapprocher d'un original plus ancien.[247]

Cette approche ne semble pourtant pas faire entièrement droit à la pluralité textuelle dont attestent les témoins bibliques à notre disposition, à Qumran, en LXX, PS et TM.[248] En effet, cette multiplicité textuelle dans les trois derniers siècles avant notre ère montre précisément que la frontière entre la période de croissance ou d'évolution littéraire et la phase de transmission textuelle proprement dite est perméable. Dès lors, la distinction même entre les deux domaines de recherche n'est plus aussi claire qu'elle n'y paraît. Selon ces auteurs, il faut situer leur frontière dans l'identification de la nature textuelle ou littéraire des variantes. L'analyse critique de Stipp[249] montre très justement que la position de Tov sur la nature des variantes repose en définitive sur un critère quantitatif, donc purement extérieur. Une différence de grande ampleur ("large scale difference"), telle qu'on en trouve en Jérémie, est d'ordre littéraire – antérieure ou postérieure à TM – et ne peut donc servir à restaurer "l'original" de la Bible hébraïque. De la sorte, les variantes les plus importantes et intéressantes sont pour ainsi dire disqualifiées. Barthélemy donne une définition bien plus précise de la nature textuelle ou littéraire d'une variante : "il y a eu un événement textuel lorsqu'un état textuel est issu d'un accident, c'est-à-dire d'un événement qui échappe à l'initiative humaine (...) ou bien où l'initiative du copiste n'intervient que par un acte négatif d'inattention ou d'ignorance ; alors qu'il y a eu un événement littéraire lorsqu'un état

tionship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered (SCS 52), Atlanta 2003, 121-143.

247 D. Barthélemy, *CTAT*, vol. 1, *77 : "La critique textuelle de l'Ancien Testament en tant que Bible vise à rétablir ce texte en son état authentique, c'est-à-dire en l'état où il a été canonisé, même si cet état n'est pas toujours littérairement original." E. Tov, *Textual Criticism*, 178 : "However, such textual evidence, which is mainly from 𝔊 [= LXX] (such as the short text of Jeremiah), is not taken into consideration in the reconstruction of elements of the original text, since it belongs to the layers of literary growth preceding the final composition. According to a similar type of logic, even if the original formulations by the authors of the biblical books themselves, such as the words of the prophets, had been preserved, these, paradoxically, would be less important for the textual reconstruction than the last editions of the books."

248 Voir la fine analyse et la critique de la position de ces auteurs par H.-J. Stipp, "Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Veröffentlichungen," *BZ* 34 (1990) 16-37.

249 H.-J. Stipp, "Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik," 20-21.

textuel est issu d'une initiative positive (reconstitution hypothétique d'un mot ou d'une phrase mutilés, omission de données qui paraissent contradictoires, développement d'un texte par addition de nouvelles précisions, etc.)."[250] S'il faut nuancer quelque peu cette définition, car il existe des interventions volontaires de scribes qui sont d'ordre strictement textuel comme par exemple les modernisations orthographiques ou grammaticales, le critère de distinction est plus précis que le précédent. En effet, il n'est plus simplement quantitatif et extérieur, mais il réside dans l'intention discernable ou l'absence d'intention – le critère du jugement est donc interne – qui guide et provoque une modification littéraire ou textuelle. Cela nécessite donc un discernement de la part du critique. Pourtant, Barthélemy estime comme Tov qu'il faut exclure une variante de nature littéraire du travail de critique textuelle.[251]

Dans la pratique, cette approche confirme donc l'exégèse habituelle lorsqu'elle sous-estime les témoins textuels qui attestent une forme distincte de TM. En effet, le travail critique, et le jugement textuel qui en découle, est principalement guidé par les difficultés propres de TM. Il est bien rare que les autres témoins, et particulièrement LXX, soient interrogés quand TM ne présente pas un texte difficile. Cette attitude méthodologique contient un double risque. 1° Elle est d'abord encline à surestimer assez systématiquement TM par rapport aux autres témoins, et à considérer qu'il offre généralement la *lectio melior*.[252] 2° Elle contient ensuite la tendance à

---

250 D. BARTHÉLEMY, "Critique textuelle et critique littéraire," 144. Dans le même sens, Ludger Schwienhorst donne la définition suivante : "Alle *unbeabsichtigten Änderungen* eines Textes sind Gegenstand der Textkritik. Alle *beabsichtigten Änderungen* eines Textes sind Gegenstand der Literarkritik." L. SCHWIENHORST, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6* (SBS 122), Stuttgart 1986, 21.

251 On le voit explicitement exprimé en D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *70 : "Cependant, au cours de son travail, il est apparu clairement au Comité que, pour les livres des Proverbes (...) et pour ceux de Jérémie et d'Ézéchiel (...) le *M (= TM) et le *G (= LXX) étaient chacun le résultat d'un développement littéraire spécifique, si bien qu'en de nombreuses difficultés concernant ces livres, il n'était pas possible, par les moyens de l'analyse textuelle, de remonter à l'état textuel antérieur à ces deux développements littéraires spécifiques. Pour ces livres, le Comité a donc décidé de suivre la tradition du *M partout où elle se distingue au niveau littéraire (et non au niveau textuel seulement) de celle du *G."

252 Cf. B. ALBREKTSON, "Difficilior lectio probabilior," *OTS* 21 (1981) 5-18. Voir également les réflexions sur "le statut de TM dans la critique textuelle" par Y.A.P. GOLDMAN, "Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2," *Bib* 76 (1995) 25-52, spéc. 27-31 ; sur la tendance dominante à surestimer le TM, voir encore : E. ULRICH, "The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus," in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel 2001* (VTSup 92), Leiden 2002, 85-108, spéc. 92 et 106 : "The common default mentality of biblical scholars (or, our faulty mentality) is that the Masoretic Text is the standard text and canon of the Hebrew Bible, and that

atomiser ou à morceler l'analyse textuelle dans un examen des variantes au cas par cas. Il s'ensuit que l'exégète peut difficilement avoir une vision d'ensemble des témoins dans leur cohérence littéraire et textuelle. Ce sont précisément les deux principaux défauts du grand et précieux manuel qu'est la *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, et ce déjà dans le choix des cas textuels traités. Il faut noter que la plupart des commentaires adoptent la même perspective.

Or, en relevant les innovations d'ordre rédactionnel et théologique qui accompagnent la stabilisation du texte proto-massorétique – en particulier les cas d'euphémismes et les *tiqquné sopherim*[253] – Barthélemy lui-même attire l'attention sur l'évolution littéraire de la tradition proto-massorétique. Ce constat manifeste clairement que la transmission du texte de l'Ancien Testament ne succède pas simplement à son évolution littéraire, mais que les deux mouvements s'interpénètrent dans un "enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire."[254] Il en ressort que la pratique, en définitive "classique,"[255] d'une critique textuelle centrée sur la restitution de TM par une séparation étanche entre phénomènes textuels et littéraires, ne parvient pas à rendre compte de cet enchevêtrement des étapes de l'histoire du texte biblique. Il faut bien plutôt adopter une méthodologie qui, en maintenant la distinction entre l'histoire textuelle et l'histoire littéraire, ne les sépare pas. Comme l'a noté très justement Hermann-Josef Stipp,[256] on doit considérer l'évolution ou le développement textuel ("Tex-

---

texts (or books) which are not identical to the Masoretic Text are sectarian, or vulgar, or nonbiblical."

253 D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *78-*94 ; pour les *tiqquné sopherim* voir D. BARTHÉLEMY, "Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament," in Id., *Études*, 91-110 (= *Congress Volume Bonn 1962* [VTSup 9], Leiden 1963, 285-304) ; C. MCCARTHY, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36), Fribourg-Göttingen 1981.

254 D. BARTHÉLEMY, "L'enchevêtrement entre l'histoire textuelle et l'histoire littéraire entre la Septante et le Texte Massorétique."

255 Notons que la distinction entre critique littéraire et critique textuelle est en soi post-classique, car elle reconnaît que les autres témoins textuels (LXX et PS en particulier) ne sont plus simplement des versions plus ou moins abâtardies de TM, mais qu'elles sont parfois le reflet de formes littéraires distinctes de ce dernier. Cependant, le choix qui conduit à exclure une variante littéraire de la considération critique, opère un retour à la critique textuelle "classique" puisque ces mêmes témoins ne sont utilisables qu'en vue de restaurer TM.

256 H.-J. STIPP, "Textkritik – Literarkritik – Textentwicklung. Überlegungen zur exegetischen Aspektsystematik," *ETL* 66 (1990) 143-159, spéc. 156-157 : "Es scheint daher angezeigt, die Trennung von Text- und Literarkritik aufzugeben und einen einheitlichen exegetischen Aspekt der Textentwicklung anzunehmen. Er umfaßt alle Stadien der Geschichte biblischer Texte im Bereich der Schriftlichkeit. (...) Die Bezeichnung Text-, Li-

tentwicklung") comme une unité organique, dans ses aspects strictement textuels – corruptions, erreurs de scribes, etc. – comme dans sa dimension littéraire ou rédactionnelle – modifications intentionnelles d'ordre théologique, idéologique ou simplement narratif. C'est en définitive l'histoire du texte de la Bible hébraïque, dans ses différentes phases littéraires, que les divers points de vue méthodologiques doivent permettre de retracer.

Résumons brièvement – et un peu schématiquement – le parcours fait dans cet alinéa. On peut distinguer trois courants majoritaires dans le domaine de la critique textuelle contemporaine. 1° Le premier estime que la tâche de la critique textuelle est de restituer l'*Urtext* par le choix des variantes originales et la combinaison de ce que chacune des traditions textuelles contient de meilleur (Hendel, Chiesa, OHB). Cette approche fait droit à l'enchevêtrement de l'histoire textuelle et littéraire du texte biblique, mais court le risque de les confondre. En mêlant différentes traditions textuelles, issues de phases distinctes de l'histoire littéraire du texte, dans des langues ou des systèmes vocaliques différents, elle cherche à construire de manière hypothétique un texte qui n'a, en fait, peut-être jamais existé sous cette forme. C'est pourquoi cette méthode est parfois qualifiée d'éclectique. 2° Une autre mouvance de la recherche renonce pratiquement à l'idée d'*Urtext* à cause de la multiplicité textuelle attestée au tournant de notre ère (Goshen-Gottstein, Talmon, HUB). En optant pour une juxtaposition des témoins et des variantes, elle fait droit à la complexité de la question textuelle. Mais en renonçant, par méthode, à prononcer un jugement ou une hiérarchisation critique et historique, elle court le risque du relativisme ; céder sans distinction à la complexité c'est ouvrir au scepticisme. 3° Un troisième courant s'attache enfin à restituer le texte biblique dans sa forme littérairement achevée, représentée par TM (Barthélemy, Tov, Sanders). En faisant de TM l'objet de la critique textuelle, il écarte les formes littéraires distinctes (en Jérémie, Ézéchiel, Samuel-Rois, etc.).

Ces trois mouvements ont la fâcheuse tendance de morceler l'analyse textuelle – au cas par cas – et de perdre ainsi la vision d'ensemble des divers témoins dans leurs caractéristiques propres. En outre, aucun d'eux ne permet de tirer tout le bénéfice du témoignage textuel de LXX – ou de sa *Vorlage* – pour l'histoire de la Bible hébraïque. Cependant, en distinguant

terar-, Kompositions- und Redaktionskritik mögen dann fortleben als Namen für die schwerpunktmäßige Analyse bestimmter Klassen von Daten und Merkmalen. Sie stellen innerhalb eines als einheitlich verstandenen Aspekts der Textentwicklung Zweige mit unscharfen Grenzen dar und haben ihre Probleme immer mit Blick auf die Daten der anderen Zweige zu behandeln." Dans le même sens A. VAN DER KOOIJ, "Zum Verhältnis von Textkritik und Literarkritik : Überlegungen anhand einiger Beispiele," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995* (VTSup 66), Leiden 1997, 185-202.

TM des autres formes littéraires et textuelles, en particulier de LXX, le dernier courant évoqué ouvre la voie à une nouvelle perspective. À côté de la tâche "classique" et toujours valable de la critique textuelle de déceler les erreurs dues à la transmission manuscrite et d'en nettoyer le texte biblique, la recherche doit également faire œuvre de critique littéraire pour retracer l'histoire du texte.

c. LXX, témoin ancien de l'histoire littéraire de la Bible hébraïque

La multiplicité des formes du texte biblique, qu'attestent les découvertes du Désert de Juda, LXX et TM, est le résultat de "l'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire" de la Bible hébraïque. Ce fait nous conduit à affirmer qu'entre le 2ème siècle av. J.-C. et le 1er ap., le texte biblique n'était pas unifié et que plusieurs formes ou éditions littéraires de mêmes livres bibliques coexistaient.[257] Pour plusieurs chercheurs, ces données nouvelles conduisent à confier une tâche supplémentaire à la critique textuelle. Loin de morceler le texte biblique en considérant les variantes prises séparément, cette tâche consistera à identifier les différentes formes ou éditions littéraires d'un même texte et à les situer les unes par rapport aux autres dans le cours de l'histoire du texte.[258] Autrement dit, le travail critique se gardera bien de mélanger les différentes formes littéraires pour en tirer le "bon" texte,[259] mais au contraire il les respectera comme des pha-

---

257 Cf. le développement du début de cette section 1.4.1.

258 Cf. les articles de E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* : "Multiple Literary Editions : Reflections Toward a Theroy of the History of the Biblical Text," 99-120, spéc. 114-115 ; "The Community of Israel and the Composition of the Scripture," 3-16, spéc. 14-16 ; "The Canonical Process, Textual Criticism, and latter Stages in the Composition of the Bible," 51-78 ; "Pluriformity of the Biblical Text, Texts Groups, and Questions of Canon," 79-98 ; etc. ; A. SCHENKER, "Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle concourent toutes les trois dans la première phase de l'histoire du texte de la Bible. Les versions anciennes de la Bible comme reflets d'activités éditoriales officielles dans le texte hébreu avant le début de notre ère," *Ricerche Storico Bibliche* 1 (2001) 87-94.

259 Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, *111 : "Mais le comité a senti de plus en plus clairement la nécessité de ne pas déflorer la Septante pour retoucher le Texte Massorétique. Aucune de ces formes traditionnelles ne doit être traitée comme une carrière d'où l'on tirerait les bonnes leçons avec lesquelles on reconstruirait un texte original." Dans le même sens : P.-M. BOGAERT, "Les études sur la Septante. Bilan et perspective," *RTL* 16 (1985) 174-200, spéc. 187 : "corriger le texte massorétique par la Septante n'a aucun sens, du moins pour tout ce qui fait l'originalité de l'un et de l'autre texte. Nous sommes devant deux éditions cohérentes" ; J.A. SANDERS, "The Most Original Bible Text : How to Get There – Keep Each Tradition Separate," *Bible Review* 16/4 (2000) 40-49.58, spéc. 47 : "Because of the textual fluidity from the earliest witnesses down to the first

ses distinctes du développement littéraire de l'Ancien Testament qu'il s'agira, comme le dit Adrian Schenker, "de situer chacune à son embranchement dans l'arbre généalogique de l'histoire du texte."[260]

Dans cette multiplicité, nous avons plusieurs fois noté que LXX est le principal témoin d'un état textuel et littéraire distinct de celui reflété par TM. Barthélemy l'avait déjà clairement exprimé : "la Septante doit, le plus souvent, être considérée comme un état littéraire autonome et distinct du texte massorétique. Souvent cet état est plus ancien que celui qu'offre le texte massorétique. Parfois il est plus récent. Mais cela ne saurait amener à préférer l'un à l'autre. Septante et texte massorétique méritent d'être traités comme deux formes bibliques traditionnelles dont chacune doit être interprétée pour elle-même,"[261] et, doit-on ajouter, qu'il s'agit de situer chronologiquement l'une par rapport à l'autre. En effet, la tendance actuelle de la recherche la plus récente reconnaît progressivement l'importance du témoignage littéraire de LXX pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque.[262] Or, cette histoire du texte est différente pour chaque livre biblique, et nécessite l'analyse et la comparaison de TM avec LXX – complétée parfois par VL[263] – et les éventuels fragments de Qumran pour chaque cas. Un nombre important d'études récentes ont été faites qui ont donné des résultats significatifs pour plusieurs livres de l'AT.[264]

Le cas le plus éminent et le plus célèbre de différences littéraires entre LXX et TM est le livre de Jérémie. Depuis le travail de John Gerald Janzen,[265] beaucoup d'études ont montré que la forme courte de Jérémie, attestée par LXX et 4QJer[b,d], représente vraisemblablement un état littéraire plus

century C.E., it is important not to mix readings from different textual streams but to first reconstruct as far as possible each textual tradition in its authentic form."

260 A. SCHENKER, "Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle," 88.

261 D. BARTHÉLEMY, "L'enchevêtrement entre l'histoire textuelle et l'histoire littéraire," 183.

262 Voir p.ex. ce qu'en dit E. TOV, "The Nature of the Large-Scale Differences," 137 : "we note that beyond MT, the LXX preserves the greatest amount of information on different stages in the development of the Hebrew Bible, early and late." Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "The Use of the Septuagint in the Criticism of the Hebrew Bible," *Sef* 47 (1987) 59-72, spéc. 71.

263 Nous avons noté plus haut que VL est parfois le seul témoin de LXX la plus ancienne, cf. 1.2.1 et 1.3.5.*c*.

264 Nous ne mentionnerons, ci-dessous, que la bibliographie la plus récente ou les ouvrages fondamentaux. Pour une bibliographie complète jusqu'en 1993 voir C. DOGNIEZ, *Bibliography of the Septuagint. Bibliographie de la Septante (1970-1993)* (VTSup 60), Leiden 1995, et S.P. BROCK, C.T. FRITSCH, S. JELLICOE, *A Classified Bibliography of the Septuagint* (ALGHJ 6), Leiden 1973.

265 J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge, Massachussets 1973.

ancien que la forme longue de TM et 4QJer[a], qui en est une modification littéraire.[266] Pour rester dans les Prophètes, le cas d'Ézéchiel présente une situation similaire où, selon Johan Lust, le texte court attesté par LXX (telle qu'elle est préservée dans le papyrus 967) serait un bon exemple d'une forme "canonique" hébraïque plus ancienne que la forme longue éditoriale de TM.[267] Dans sa récente thèse doctorale, Peter Schwagmeier arrive à des conclsions analogues.[268] Le livre de Daniel est un cas complexe et discuté.[269] Récemment, Olivier Munnich est arrivé à la conclusion que "la version grecque reflète un état textuel antérieur au texte massorétique. Celui-ci

---

[266] Parmi les études très abondantes sur le sujet on peut mentionner : E. TOV, "The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of its Textual History," in Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 363-384 (déjà paru dans J.H. TIGAY [ed.], *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, 211-237) ; P.-M. BOGAERT, "Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours," *RB* 101 (1994) 363-404 ; Id., "La *vetus latina* de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52)," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text*, 51-82 ; Id., "La datation par souscription dans les rédactions courte (LXX) et longue (TM) du livre de Jérémie," in J. JOOSTEN, P. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, 137-159, et les nombreuses autres études du même auteur sur le cas de Jérémie ; Y. GOLDMAN, *Prophéties et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Fribourg-Göttingen 1992 ; Id., "Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2" ; Id., "Le Seigneur est fidèle à son alliance. Continuité et rupture dans l'histoire d'Israël d'après la forme longue du livre de Jérémie (TM Jr 31,31-37 ; 17,1-4 ; 11,7-8)," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 199-219.

[267] J. LUST, "Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel," in A. SCHENKER, *The Earliest Text*, 83-92, spéc. 92 : "In Ezekiel, the shorter text of LXX, as preserved in p967, offers a good example of a witness to an earlier "canonical" Hebrew text. The longer text of MT displays its own theological accents. Its "pluses" are somehow connected with the editor's opinions concerning eschatology and apocalypticism." Dans le même sens voir encore : J. LUST, "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript," *CBQ* 43 (1981) 517-533 ; Id., "The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text, the Shorter and Longer Text of Ezekiel," in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETL 74), Leuven 1986, 7-20 ; P.-M., BOGAERT, "Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ézéchiel 7," in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book*, 21-47 ; etc.

[268] P. SCHWAGMEIER, *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung*, Diss. Universität Zürich 2004, spéc. 366-368.

[269] Cf. J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927, 35-39.247-249.267.280-281.401-402 ; E. ULRICH, "The Canonical Process," 69-73. Ulrich pense que, pour Dn 4-6, les deux formes du textes sont des évolutions littéraires secondaires distinctes (p. 71) ; pour la complexité du texte grec de Daniel, voir l'introduction de O. MUNNICH, *Susanna. Daniel. Bel et Draco* (Septuaginta 16,2), Göttingen 1999, 9-169 ; etc.

résulte d'un retravail littéraire supposant cette forme connue."[270] L'ensemble Esdras-Néhémie est un autre cas de double tradition littéraire. Dieter Böhler a montré dernièrement que la forme massorétique d'Esd-Ne est une nouvelle édition de la forme grecque de 1 Esdras.[271] Les Prophètes Antérieurs sont également marqués par ce phénomène de double édition. D'abord, les discussions récentes sur le livre de Josué montrent également que LXX ancienne traduisait certainement un texte hébreu différent de TM.[272] Ensuite, l'ensemble historique Samuel-Rois – les livres des Règnes de LXX – est également un lieu important de cette dualité de forme littéraire. Outre les Rois – sujet précis de notre thèse et dont nous parcourrons l'histoire de la recherche dans le prochain paragraphe (1.4.2) –, les livres de Samuel – rendus célèbres par les découvertes de fragments à Qumran – offrent plusieurs passages attestant également une double édition.[273] Le plus

---

270 O. MUNNICH, "Texte massorétique et Septante dans le livre de *Daniel*," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text*, 93-120, spéc. 120 ; voir tout récemment Id., "Le cadrage dynastique et l'ordre des chapitres dans le livre de Daniel," in J. JOOSTEN, P. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, 161-195.

271 D. BÖHLER, "On the Relation between Textual and Literary Criticism. The Two Recensions of the Book of Ezra : Ezra-Neh (MT) and 1 Esdras (LXX)," in A. SCHENKER, *The Earliest Text*, 35-50 ; Id., *Die heilige Stadt in Esdras A und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158), Fribourg-Göttingen, 1997. Voir encore A. SCHENKER, "La relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie," in G.J. NORTON, S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109), Fribourg-Göttingen 1991, 218-248. Pour la position opposée, voir Z. TALSHIR, *I Esdras, From Origin to Translation* (SCS 47), Atlanta 1999 ; Id., *I Esdras. A Text Critical Commentary* (SCS 50), Atlanta 2001.

272 Cf. L. GREENSPOON, *Textual Studies in the Book of Joshua* (HSM 28), Chico 1983 : il étudie les recensions de LXX ancienne et leurs corrections du texte vers TM (Théodotion et καίγε et leurs relations avec Symmaque et Aquila) ; M RÖSEL, "Die Septuaginta-Version des Josuabuches," in H.-J. FABRY, U. OFFERHAUS (Hg.), *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bible* (BWANT 153), Stuttgart 2001, 197-211 (= la version anglaise, "The Septuagint – Version of the Book of Joshua," *SJOT* 16 (2002) 5-23) : Rösel estime que TM et la *Vorlage* de LXX de Josué témoignent de deux formes littéraires parallèles issues d'une source commune ; il souligne en outre les caractéristiques de type "deutéronomiste" des "plus" de Jos LXX ; A. ROFÉ, "Note sul testo ebraico e la traduzione greca dei libri di 'Giosuè' e 'Giudici'," *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003) 23-36 ; K. DE TROYER, "Did Joshua Have a Crystal Ball ? The Old Greek and the MT of Joshua 10 :15, 17 and 23," in S.M. PAUL, R.A. KRAFT et alii (eds.), *Emanuel*, 571-589.

273 Cf. J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871 ; les essais rassemblés par E. TOV (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS – Vienna*, Jerusalem 1980 ; E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* ; S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57), Fribourg-Göttingen 1984 ; sur 1 S 1-2 voir P.-M. BOGAERT, "Luc et les Écritures dans l'Évangile de l'enfance à la

connu est l'histoire de David et Goliath (1 S 17-18).[274] Si les discussions sont abondantes, ce dossier complexe attend encore des études qui fassent avancer le débat. Le Pentateuque n'est pas plus à l'abri de ce phénomène. Des études récentes montrent que l'Exode atteste également une double édition, LXX-VL et TM, en certains passages,[275] le cas le plus frappant étant le Décalogue.[276]

Les recherches que nous venons de mentionner ouvrent une perspective assez neuve – et encore marginale – dans le domaine de la critique textuelle en mesure d'apporter une contribution majeure à l'histoire la plus ancienne du texte de la Bible hébraïque. En effet, le phénomène de double forme littéraire – ou de double édition – qu'elles mettent en lumière ne concerne pas des cas isolés, mais plusieurs livres ou parties de livres de la Bible. Les indices convergents qu'apportent ces cas de double édition montrent que la *Vorlage* de LXX est le témoin d'un texte hébreu ancien différent de TM et souvent même plus ancien que lui. Ces deux formes partiellement différentes ne sont pourtant pas des compositions littéraires distinctes, mais des éditions ou recensions d'une même œuvre originale. Dès lors que la criti-

---

lumière des *Antiquités Bibliques*," in C.M. TUCKETT, *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven 1997, 243-270, spéc. 252-260, et E. TOV, "Different Editions of the Song of Hannah and of his Narrative Framework," in Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 433-455 (= in M COGAN, B.L. EICHLER, J.H. TIGAY [eds.], *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, 149-170) ; sur 2 S 7 voir : A. SCHENKER, "Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenz zwischen massoretischen Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX ?," in *The Septuagint and Messianism. Colloquium biblicum Lovaniense LIII, July 27-29, 2004* (BETL), Leuven (à paraître).

274 Cf. la discussion entre D. BARTHÉLEMY, D.W. GOODING, J. LUST, E. TOV, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism* (OBO 73), Fribourg-Göttingen 1986 : Barthélemy et Gooding pensent que 1 S 17 TM représente l'état le plus ancien, alors que Lust et Tov estiment au contraire que la forme courte de LXX – et de sa *Vorlage* – témoigne d'un état littéraire antérieur. A. VAN DER KOOIJ, "The Story of David and Goliath : The Early History of Its Text," *ETL* 68 (1992) 118-131, partage l'opinion de Barthélemy et Gooding.

275 P.-M. BOGAERT, "L'importance de la Septante et du *Monacensis* de la *Vetus Latina* pour l'exégèse du livre de l'Exode," in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126), Leuven 1996, 399-428 ; Id., "La construction de la Tente (Ex 36-40) dans le *Monacensis* de la plus ancienne version latine : l'autel d'or et Hébreux 9,4," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 62-76.

276 I. HIMBAZA, *Le Décalogue et l'histoire du texte. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 207), Fribourg-Göttingen 2004 ; A. SCHENKER, "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs," in Id., *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Fribourg-Göttingen 2000, 52-66.

que textuelle a pour tâche de "distinguer, d'identifier, de caractériser et de dater les différentes éditions,"[277] elle doit tenter de rendre compte de l'histoire de telles œuvres littéraires. Différents modèles peuvent alors être envisagés. Pour reprendre l'exemple de Jérémie, on pourrait éventuellement penser que les deux formes témoignent de deux éditions qui remontent à une source commune et qui ont connu une évolution littéraire parallèle.[278] Ce développement distinct pourrait alors s'expliquer par la théorie de Cross sur les "textes locaux" : la *Vorlage* de LXX serait un texte égyptien et le texte de TM un texte babylonien qui ont évolué chacun dans des cercles différents. Mais, comme le montrent la majorité des études mentionnées, il faut plus vraisemblablement penser à une évolution linéaire, selon laquelle une forme découle de l'autre.[279] Dans le cas de Jérémie, la forme longue de TM semble être une recension et une nouvelle édition de la forme courte attestée par LXX.[280]

Pour établir une généalogie des éditions, la critique doit en analyser la nature et déterminer les raisons qui ont conduit à modifier littérairement leurs compositions. Faut-il penser, comme Eugene Ulrich, que les différentes éditions attestées par nos témoins sont les traces – ou les reliquats – du long développement rédactionnel de la Bible, dans lequel chaque étape est représentée par une édition nouvelle qui ajoute et modifie des éléments de l'étape précédente ? LXX, les fragments de Qumran et TM seraient des compositions éditoriales d'un type analogue aux rédactions de l'époque monarchique, exilique ou post-exilique.[281] L'histoire du texte se confondrait

---

277 A. SCHENKER, "Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle," 93 ; dans le même sens, E. ULRICH, "Pluriformity of the Biblical Text," 89 : "The discernement of variants editions thus becomes an essential step in understanding and classifying certain kinds of textual variants."

278 Comme le soutient H.-J. STIPP, *Das massoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136), Fribourg-Göttingen 1994.

279 E. TOV "The Nature of the Large-Scale Differences," 140 : "It seems that most cases of different literary editions preserved in the textual witnesses reflect editorial developments in a linear way, one edition having been developed from an earlier one, preserved or not (...). However, in all these instances [Jérémie, Ézéchiel, Samuel], a linear development between the LXX and MT editions *or vice versa* may be assumed, with the later edition mainly expanding the earlier one, while at times also shortening and changing its message."

280 Pour la position inverse qui, toujours dans une perspective linéraire, considère LXX comme une refonte et un raccourci de la forme longue, voir : G. FISCHER, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31* (SBB 26), Stuttgart 1993 ; J.R. LUNDBOM, *Jeremiah* (AB 21 A-B), New York 1999 et 2004.

281 E. ULRICH, "Pluriformity of the Biblical Text," 93 : "The history of composition of these books developed through a series of revised editions of the traditional material. The ty-

alors avec l'histoire rédactionnelle dans un long processus de canonisation de l'Écriture durant lequel un grand nombre de scribes successifs seraient intervenus sur le texte jusqu'à sa fixation finale en TM.[282] Cette position est si générale qu'elle ne peut pas finalement être fausse. Mais son imprécision donne l'image trompeuse d'une multiplicité d'éditions successives dont la généalogie est due plus au hasard qu'à une logique littéraire et théologique.[283]

Or, la différence entre le processus rédactionnel de composition et la succession d'éditions attestées réside dans le fait que, dans le second cas, la critique dispose précisément de témoins objectifs de deux ou plusieurs états littéraires plus ou moins contemporains d'une même œuvre.[284] S'il y a bien enchevêtrement entre histoire textuelle et histoire littéraire, le texte de nos témoins date d'une époque où la transmission manuscrite est déjà amorcée et où certains livres bibliques sont même traduits en grec. Ces éditions, pour être transmises et traduites, devaient vraisemblablement être revêtues d'une certaine autorité.[285] Les différences littéraires entre les témoins ne

---

pes of new composition and new editions produced in the late Second Temple period are of the same nature as the types of composition produced in the monarchic, exilic, and early postexilic periods." Voir encore Id., "The Community of Israel and the Composition of the Scripture," 3-16.

282 E. ULRICH, "The Canonical Process," 51-78, spéc. 77 : "Thus, the methods of the late scribes are basically similar to the methods we recognize in the earlier "authors" and tradents who produced the Scriptures. They were interweaving into traditional materials other material, either their own insightful creations or other available traditions, which they considered important to add for what would now become the "text." These are early and late forms of the same phenomenon, at the early and late stages of the canonical process."

283 E. ULRICH, "The Canonical Process," 77 n. 76 : "The stabilization of the text, wich in a developed form we inherit as the Masoretic *textus receptus*, was, – not religiously speaking, but textually and historically speaking – an accident of history. I am not aware of any evidence demonstrating that, for each of the books, the choice of specifically those textual forms included in the Masoretic collection was made on any kind of literary, or theological, or other objective criteria."

284 Cf. ci-dessous 1.5. : "Histoire du texte et/ou histoire de la rédaction des Rois ?"

285 Nous nous contentons d'effleurer ici cette importante question du statut du texte hébreu que les traducteurs avaient sous les yeux. Si, comme le pensent Tov et beaucoup d'autres, la forme littéraire du TM existait déjà, Tov se demande justement pourquoi ce texte n'a pas été la base de la version grecque (cf. E. TOV, "The Nature of the Large-Scale Differences," spéc. 140-141). Mais on peut penser aussi que LXX représente une édition officielle antérieure à TM. Lors du récent colloque de Fribourg les 5 et 6 novembre 2004, le Prof. Schenker émettait l'hypothèse que la littéralité de la version grecque de Jérémie impliquait que sa *Vorlage* était normative pour son traducteur. Ce texte hébreu devait donc être reconnu comme une édition officielle et autorisée, apte à être traduite. La forme longue du livre, entrée dans l'Écriture Sainte au 1er siècle de notre ère, devait donc être une édition révisée officielle, appelée à remplacer la première. Dans

sont donc plus tout à fait du même ordre que les couches rédactionnelles du processus initial de composition. Dès lors, la tâche de la critique textuelle consiste à comparer les deux éditions principales que sont la *Vorlage* de LXX et le texte proto-massorétique – confrontées au témoignage de Qumran – pour tenter d'établir une généalogie. Mais si l'état des témoins atteste d'importantes variantes littéraires et théologiques, les arguments qui permettront de discerner la forme ancienne de l'édition révisée reposent précisément sur le contenu de ces différences. Le travail critique consistera donc à discerner, dans les textes, les motifs qui ont conduit l'éditeur à infléchir ou à préciser le sens d'un passage. L'entreprise historique de comparaison génétique des témoins littéraires devra forcément envisager les raisons théologiques qui ont guidé l'activité éditoriale et la logique qui les sous-tend.

En conclusion, le résultat des recherches menées dans plusieurs livres bibliques – Exode, Jérémie, Ézéchiel, Esrdas-Néhémie, Daniel, 1-2 Samuel et 1-2 Rois comme nous le verrons – tend à faire considérer la *Vorlage* de LXX comme le témoin d'un état littéraire antique, antérieur à celui de TM. Si ces conclusions étaient corroborées par des recherches ultérieures sur d'autres passages, nous serions peut-être devant une importante activité éditoriale qui aurait donné naissance à la forme actuelle de notre Bible hébraïque, le texte massorétique. L'accumulation des données et l'ampleur des corrections ne permettraient plus de penser qu'il s'agisse d'interventions individuelles de scribes isolés. On peut au contraire émettre l'hypothèse, avec Adrian Schenker, que ce phénomène pourrait attester d'une même et vaste entreprise officielle de recension et d'édition de l'Écriture couvrant une grande partie de la Bible hébraïque.[286] Plusieurs arguments externes viennent étayer cette thèse. D'abord le cas des *tiqquné*

---

cette discussion, on peut mentionner encore E. NODET, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Paris 1996, spéc. 29-33 : il émet l'hypothèse que Josèphe disposait d'un texte hébreu officiel – provenant du Temple de Jérusalem et amené à Rome par Titus – proche de LXX et antérieur à l'édition du proto-massorétique. Il reprend la même thèse dans son introduction à FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités Juives*, vol. 3, *Livres VI et VII*, Paris 2001, XLI-XLII : Josèphe se serait servi d'un texte hébreu officiel venu du Temple proche de 4QSam[a], lui-même proche du texte ayant servi de base à LXX^{L}, qui est selon lui une traduction autonome.

[286] Hypothèse énoncée au récent colloque de l'IOSOT à Leiden en août 2004 : "Die Frage ist damit gestellt, ob es sich nicht um eine einzige, grosse Rezension oder Neuausgabe handelt, die grosse Teile der hebräischen Bibel umfasst hat" : A. SCHENKER, "Die Textgeschichte der Königsbücher und ihre Konsequenzen für die Textgeschichte der hebräischen Bibel, illustriert am Beispiel von 2 Kön 23:1-3," in *Congress Volume IOSOT, Leiden 2004* (VTSup), Leiden, (p. 16 du manuscrit) (à paraître).

sopherim apporte un indice supplémentaire.[287] En effet, ces changements importants du texte biblique – dont les cas sont plus nombreux que la liste massorétique officielle ne le laisse entendre – ne peuvent pas être le fait d'un scribe isolé mais sont une intervention de l'autorité religieuse compétente. Analogiquement, on pourrait considérer l'entreprise d'édition du texte proto-massorétique comme un grand *tiqqun* officiel. Le témoignage de certains manuscrits du Désert de Juda apporte également un soutien à l'hypothèse d'une édition officielle proto-massorétique. En effet, Emanuel Tov a montré que les manuscrits de Massada, Naḥal Ḥever et Murabba'at, datant tous de l'ère chrétienne et contenant un texte proto-massorétique, sont des éditions "de luxe" avec des marges larges de plus de trois centimètres et ne comportant que très peu d'erreurs et de corrections.[288] Ces caractéristiques indiquent très probablement qu'ils avaient un caractère officiel. Une fois le texte corrigé "édité" par une autorité religieuse, il convenait d'en faire des copies exactes à diffuser.[289] Enfin, l'hypothèse d'une correction de la *Vorlage* de LXX en TM aurait également l'avantage d'expliquer le processus de recension des versions grecques que nous avons exposé ci-dessus (1.2.). Le texte de la Bible hébraïque ayant été réédité de manière officielle, il convenait d'y adapter les traductions grecques en les corrigeant sur le nouveau modèle établi. Finalement, le rejet de LXX par le judaïsme rabbinique va également dans le sens de l'affirmation de l'autorité du texte proto-massorétique au détriment de toute autre forme du texte. Tous ces arguments tendent à confirmer l'hypothèse d'une édition autorisée de TM postérieure à la traduction grecque.

d. Conclusion : LXX et l'histoire la plus ancienne de la Bible hébraïque

Au terme de ce tour d'horizon et bilan de la recherche récente, nous pouvons résumer brièvement notre acquis et formuler quelques conclusions personnelles qui constitueront la base théorique et l'horizon de notre propre

---

287 Cf. C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim*, 61-70.77-81.240-243. Elle montre que ces corrections sont postérieures à la traduction grecque qui atteste précisément, dans beaucoup de cas, une forme non corrigée du texte.

288 E. Tov, "La nature du texte massorétique," spéc. 110-113 ; Id., "The Writing of Ancient Biblical Texts, with Special Attention to the Judean Scrolls," in C. Cohen, A. Hurvitz, S.M. Paul (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee volume*, Winona Lake, Indiana 2004, 445-458, spéc. 455-458 ; Id., *Scribal Practices and Approches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54), Leiden 2004, spéc. 125-129.

289 Ces exemplaires corrigés et exacts sont peut-être ce que la littérature rabbinique désigne sous le nom de ספר מוגה, *rouleau corrigé*, (*bPesah* 112a ; *bKetub* 19b, etc.), cf. E. Tov, "La nature du texte massorétique," 117-118.

recherche. La manière dont nous concevons l'usage de LXX dans le domaine de la critique textuelle peut se synthétiser en sept points principaux.

1° L'usage de LXX dans le domaine de l'histoire du texte doit être précédé – et accompagné – d'une étude philologique interne au grec et comparative avec l'hébreu reçu. Il s'agira en effet de déterminer, d'une part, l'ancienneté de la forme grecque que l'on choisit (LXX ancienne) et, d'autre part, la littéralité de l'œuvre de traduction. Nous estimons, en accord avec les résultats de plusieurs travaux récents, qu'il est possible de montrer que les traducteurs étaient généralement fidèles au texte hébreu qu'ils lisaient.

2° La fidélité de LXX ancienne à sa *Vorlage* ouvre l'accès à un texte hébreu souvent différent de TM. Pour entreprendre une comparaison avec ce dernier, le chercheur doit donc tenter de restituer le substrat hébreu de la version grecque, malgré la part hypothétique d'un tel travail. C'est en effet au niveau des textes hébreux que la comparaison littéraire et textuelle peut contribuer à éclairer l'histoire du texte. À cause son ancienneté – la traduction grecque ayant probablement eu lieu entre le milieu du 3ème le milieu du 2ème siècle avant notre ère – la probable *Vorlage* de LXX est un témoin de première importance de cette histoire car elle précède la stabilisation du texte biblique au 1er siècle de notre ère.

3° La multiplicité textuelle attestée dans les trois derniers siècles av. J.-C., que reflètent les principaux témoins anciens, est le fruit de l'enchevêtrement de l'histoire textuelle et littéraire du texte biblique. Les résultats de la recherche la plus récente manifestent clairement que de nombreuses différences entre la *Vorlage* de LXX et TM sont d'ordre littéraire. Plusieurs passages ou livres de l'Ancien Testament – Exode, Jérémie, Ézéchiel, Samuel, Esdras et Néhémie, Daniel, etc. – offrent deux recensions ou éditions littéraires distinctes d'une même composition. "Le terme *recension* signifie le remaniement d'un texte sur le plan du style, de certaines idées exprimées ou de la longueur, qui ne porte pas atteinte à la substance ou l'identité littéraire de l'œuvre. *Édition* désigne la même refonte littéraire, mais sous l'aspect de la publication autorisée de ce nouveau texte."[290] Certains témoins de Qumran peuvent parfois s'affilier ou s'approcher de l'une de ces deux éditions du texte. Dans la démarche critique, il convient de ne pas mélanger ces deux formes, mais de les comparer dans leur logique théologique et littéraire pour établir une généalogie des éditions. Ce travail comparatif doit en effet permettre de retracer l'histoire la plus ancienne du texte biblique, et cela de manière spécifique pour chaque livre.

---

290 A. SCHENKER, P. HUGO, "Histoire du texte et critique textuelle," 25.

4° Nous partageons les conclusions de plusieurs études montrant que, dans une grande partie de ces cas, LXX atteste probablement une forme littéraire plus ancienne que TM. Ce dernier y est vraisemblablement le résultat d'une activité d'édition officielle d'ordre littéraire et théologique. Cette hypothèse attend d'être éprouvée par l'étude systématique d'autres passages, comme nous le ferons dans la suite de ce travail.

5° Si l'antiquité de la *Vorlage* hébraïque de LXX peut être prouvée, cela apportera un nouvel éclairage sur l'histoire de TM lui-même, sur l'entreprise théologique qui a conduit à son édition et les circonstances historiques qui l'ont vu naître. Le champ de recherche qui s'ouvre permettra d'acquérir une meilleure connaissance de la nature du seul texte hébreu complet dont nous disposons aujourd'hui.

6° La perspective que nous dégageons ici ne poursuit finalement pas d'autre objectif que celui de la critique textuelle que nous avons appelée "classique" : la recherche de la forme du texte la plus proche possible de l'original. Les résultats de cette investigation pourront pourtant se révéler paradoxaux dans la mesure où le témoin de la forme la plus ancienne qui nous soit accessible ne sera pas toujours un texte hébreu, mais parfois la traduction grecque d'une *Vorlage* hébraïque aujourd'hui perdue.

7° Ce paradoxe a des conséquences pratiques sur l'élaboration d'une édition critique de la Bible hébraïque, dont nous avons évoqué plus haut deux entreprises contemporaines, la OHB et la HUB. En effet, dans les passages et les livres où la *Vorlage* de LXX représente vraisemblablement l'état le plus ancien, une édition critique du texte original devient impossible. La rétroversion et la vocalisation en hébreu, qui contiennent une part importante d'hypothèse, empêchent que le texte reconstitué ne soit considéré comme l'hébreu authentique et original bien qu'il offre des bases solides pour une comparaison chronologique avec TM. Pour ces raisons méthodologiques il vaut mieux renoncer à une édition critique de la Bible hébraïque et éditer l'état le plus original du texte massorétique tibérien. C'est ce principe qui guide l'entreprise d'édition de la BHQ, héritière de la BHS, dont le premier fascicule est paru en 2004.[291] Cette édition opte en effet pour l'édition diplomatique du codex *Leningradensis* (*L*)[292] assorti d'un apparat

---

[291] J. DE WAARD, P.B. DIRKSEN, Y.A.P. GOLDMAN, R. SCHÄFER, M. SAEBØ (eds.), *Megilloth* (BHQ 18), Stuttgart 2004.

[292] Manuscrit massorétique tibérien daté autour de 1008 ; cf. M. BEIT-ARIÉ, C. SIRAT, M. GLATZER, *Codices,* 114-131 ; D.N. FREEDMAN et alii, *The* Leningrad *Codex. A Facsimile Edition*, Grand Rapids-Cambridge UK-Leiden 1998.

sélectif[293] dans lequel l'éditeur peut indiquer les passages jugés littérairement distincts de TM par le sigle "lit."

1.4.2. *TM et LXX des livres des Rois, un bilan de la recherche*

Après avoir défini la manière dont nous concevons l'usage de LXX dans le domaine de l'histoire du texte de la Bible hébraïque (1.4.1.), nous pouvons passer de ces considérations générales au cas particulier des livres des Rois. Les études sur les rapports entre TM et LXX dans ces livres bibliques se répartissent approximativement selon trois grandes orientations, comme le montre la récente histoire de la recherche de Percy S.F. van Keulen.[294] La première tend à considérer LXX comme un développement secondaire par rapport à l'état littéraire attesté par TM : soit que les différences trouvent leur origine dans l'entreprise de traduction ou de révision du grec (notre paragraphe *c.*), soit qu'elles aient été présentes dans une *Vorlage* hébraïque différente de TM mais secondaire (*d.*). La seconde option soutient la thèse exactement opposée à la première : la *Vorlage* de LXX représente un état littéraire antérieur à celui dont atteste TM (*a.* et *e.*) ; ce dernier est le résultat d'une œuvre de réédition. Enfin, une troisième solution est proposée, comme une voie médiane : autant la *Vorlage* de LXX que le texte proto-massorétique sont issus d'un texte source commun dont ils représentent chacun un développement littéraire autonome et parallèle (*f.*). Ces trois positions se confrontent jusque dans les publications les plus récentes sans trouver de consensus.

Dans la présente section, nous allons tracer le panorama des principales études sur le sujet. Nous ne pourrons malheureusement pas confronter les auteurs sur des textes précis et analyser tous les arguments qui les conduisent à des conclusions parfois diamétralement opposées ; notre étude du cycle d'Élie nous en donnera parfois l'occasion. Nous tenterons de présenter les principaux résultats de manière à la fois chronologique et synthétique. En partant de l'intuition de plusieurs auteurs du 19ème siècle (*a.*), nous tenterons de suivre les lignes de pensée qui traversent la recherche et les options principales qui s'en dégagent.

---

293 Cf. *General Introduction and Megilloth* (BHQ 18), VII-XXVI, pour l'apparat spéc. XII-XVII (en anglais) : l'apparat présente les leçons qui peuvent remonter à une forme hébraïque différente de *L*, les variantes des manuscrits de la Mer Morte et de PS lorsqu'elles ne sont pas simplement orthographiques et les cas textuels beaucoup commentés dans l'histoire de la recherche.

294 P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions of the Salomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (VTSup 104), Leiden 2005, spéc. 4-24. Notre propre exposé se basera souvent sur son excellent résumé.

a. L'intuition de certains critiques du 19ème et du début du 20ème siècle

Il est très intéressant de relever que certains critiques, déjà bien avant les découvertes de Qumran, avaient une appréciation de la valeur textuelle de LXX qui s'approche beaucoup de certaines des conclusions les plus récentes de la recherche. Ainsi Otto Thenius, dans ses commentaires de Samuel (1842) et des Rois (1849),[295] fut le premier à faire usage de LXX[296] de manière systématique dans l'établissement du texte hébreu original. Si, dans son introduction aux Rois, il note les nombreuses erreurs ou approximations de la version grecque,[297] il mentionne surtout la valeur de son témoignage textuel.[298] Selon lui, la base hébraïque de la traduction des Règnes était une "recension" différente de celle qui a donné naissance au TM. Elle fournit ainsi un accès à une autre source textuelle que cette dernière : "Besonders merkwürdig und für das Urtheil über den *kritischen Werth* dieser Uebersetzung von grosser Wichtichgkeit ist der Umstand, *dass dem Urheber derselben einzelne der Schriften, aus welchen der Concipient unserer Bücher geschöpft hat, noch zugänglich gewesen sein müssen.*"[299] En d'autres termes et selon la conception actuelle de l'histoire du texte, Thenius considère la *Vorlage* de LXX comme un autre type textuel que celui de TM. Les différences qu'atteste LXX ne sont donc pas imputables à la libre initiative du traducteur mais reflètent fidèlement sa *Vorlage* : "Das Ergebniss redlicher Forschung über diese Uebersetzung ist : (...) es ist kein Grund vorhanden, den *Verfasser* derselben [= le traducteur] einer *willkürli-*

---

295 O.THENIUS, *Die Bücher Samuels* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 4), Leipzig 1842, ; Id., *Die Bücher der Könige* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9), Leipzig 1849.

296 Selon lui, le meilleur témoin grec était LXX^B : cf. O.THENIUS, *Könige*, XIII.

297 O.THENIUS, *Könige*, XIV-XVII.

298 O.THENIUS, *Könige*, XVII-XVIII. Son jugement sur le texte de LXX est encore plus clair dans le cas des livres de Samuel : O.THENIUS, *Samuels*, XXIV-XXX, spéc. XXIX.

299 O.THENIUS, *Könige*, XVII. Il continue : "Es würde sich diess schon darum *vermuthen* lassen, weil wir Abschnitte, die offenbar *einer* Quelle angehören, im *masoret.* Texte aber *getrennt* sind, im *griechischen* T. *bei einander* finden, so I. Cap. XIX. u. XXI., welche der *Geschichte Elia's* (...), und Cap. XX. u. XXII., welche einer ungleich *geschichtlicheren* Schrift entlehnt sind, und weil nur allein das hinter I. 12, 24. Dargebotene darauf hinweist, dass dem Uebersetzer noch andere *einschlagende* Schriften zu Gebote standen. (...) Allein wir brauchen nicht bei der Vermuthung stehen zu bleiben : es ist vielmehr die *Gewissheit* vorhanden ; denn der Uebersetzer hat an einigen Stellen, indem er nach der Quellenschrift selbst, nicht nach dem uns vorliegenden Texte arbeitete, theils in diesem zu Lesendes ganz *ausser Acht gelasse* I. 6,11-13., theils nicht sogleich da, wo die Quellenschrift in unserem Texte abbricht, aufgehört, sondern in derselben *noch ein Stück weiter übersetzt*, welches sich im masoret. Texte erst später, und (...) an dieser Stelle im griechischen Texte oft zum *zweitenmale* findet."

chen Aenderung oder eines *willkürlichen Zusatzes* zu beschuldigen." Il convient donc de faire usage de LXX dans le travail textuel et de lui accorder toute sa valeur critique : "Nur bei oberflächlicher Ansicht kann man, wie bis in die neueste Zeit geschehen, ein verwerfendes Urtheil über diese in kritischer Hinsicht werthvollste unter allen Uebersetzungen fällen."[300] Nous constaterons ainsi dans le cours de notre travail que, régulièrement, Thenius n'hésite pas à considérer comme originales les leçons attestées par LXX et à en proposer des restitutions hébraïques.

En 1871, Julius Wellhausen publia son étude sur le texte de Samuel,[301] dont on peut estimer que les principales conclusions sont valables également pour les Rois. S'il réagit vigoureusement à l'usage que faisait Thenius du témoignage de LXX,[302] ce n'était pas en raison de la thèse selon laquelle la *Vorlage* de LXX représente un texte différent de TM. Au contraire, Wellhausen la soutenait également et y fondait toute sa démarche critique : "Dass nun überhaupt ein beträchtlicher Theil dieser Abweichungen [von dem MT] auf Rechnung eines abweichenden Textes komme, darüber braucht man keine Worte zu verlieren ; die übereinstimmenden Stellen müssen für die variierenden zeugen."[303] Cependant il soulignait avec beaucoup de précision la complexité et la multiplicité des types de témoins grecs, ainsi que l'importance de leur étude critique – techniques de traduction et histoire de la transmission – pour établir la forme ancienne de LXX avant de l'utiliser pour corriger TM. Il fut ainsi le premier à identifier les manuscrits de type antiochien (LXX^L) pour les Règnes et à noter leur importance pour la critique textuelle.[304] Quelques années plus tard, en 1878, dans la quatrième édition de l'introduction de Friedrich Bleek retravaillée par Wellhausen, ce dernier formula un jugement – que nous avons déjà rapporté en exergue à notre introduction – on ne peut plus clair sur la relation entre TM et LXX des Rois : "Aber obwohl die LXX durchschnittlich einen älteren Text gibt als der MT., so gibt sie doch auch nicht den alten,

[300] O.THENIUS, *Könige*, XVIII.

[301] J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871, spéc. son introduction 1-33.

[302] J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 1 : "Je durchgehender und systematischer aber in den Commentaren von Otto Thenius die LXX zur Vergleichung herangezogen und als kritisches Hilfsmittel verwerthet wird, desto schädlicher werden die Folgen kritikloser Benutzung ihres überlieferten Textes."

[303] J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 9. Il ajoute au même endroit : "In der Opposition gegen Frankel hat Thenius darin das entschiedenste Recht (...), dass die älteste griechische Uebersetzung der Bücher Samuelis zurückgehe auf eine von der masorethischen stark verschiedene Recension der Urschrift."

[304] J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 223-224. Cf. ci-dessus 1.3.1.

sondern vielmehr nur die erste Stufe der Überarbeitung, die im MT. dann noch einen Schritt weiter gegangen ist."[305] Pour Wellhausen, LXX représente manifestement le texte le plus ancien et TM une nouvelle édition. L'évocation d'étapes plus anciennes encore désigne manifestement l'histoire rédactionnelle ou des état littéraires qui ne sont plus attestés par les témoins. Ainsi Wellhausen, sur la base de l'intuition de Thenius, perfectionna donc l'usage de LXX en critique textuelle. Cette conception fut adoptée par plusieurs commentateurs des livres de Samuel et Rois, comme August Klosterman,[306] Samuel Rolles Driver,[307] Immanuel Benzinger[308] et, dans une moindre mesure, Charles Fox Burney.[309]

Heinrich Hrozný publia en 1909 la première étude systématique des différences entre TM et LXX^{B} des livres des Rois.[310] Il analysa d'abord les longs "plus" de LXX, que l'on nommera miscellanées (3 Rg 2,35a-o ; 2,46a-l ; 12,24a-z ; 16,28a-h ; 4 Rg 1,18a-d).[311] Si, selon lui, ces passages ne peuvent pas être considérés en tant que tels comme originaux, Hrozný estime pourtant que le matériel à la source de cette construction secondaire témoigne d'un texte différent et plus ancien que TM.[312] Il distingua ensuite,

---

305 J. WELLHAUSEN in F. BLEEK, *Einleitung in das Alte Testament*, 234.

306 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes A. III), Nördlingen 1887, spéc. XXXVI-XL.

307 S.R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, 1890.

308 I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige erklärt* (KHC 9), Freiburg i. Br. 1899, spéc. XV-XVIII.

309 C.F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Test of the Books of Kings*, Oxford 1903, spéc. xix, 46-49, etc. Il souligne pourtant souvent que LXX présente également des caractéristiques recensionnelles secondaires.

310 H. HROZNÝ, *Die Abweichungen des Codex Vaticanus vom hebräischen Texte in den Königsbüchern*, Leipzig 1909.

311 H. HROZNÝ, *Die Abweichungen*, 10-46.

312 Hrozný distingue une S_1 qui est la traduction grecque d'un texte continu différent et plus ancien que TM, et une S_2 qui contient les "plus" attestés en LXX : "Das Verhältnis dieses Zusatzes zu dem MT zu untersuchen ist daduch sehr erschwert, daß es sich hier nicht bloß um zwei, sondern um drei verschiedene Textrezensionen handelt. Denn die griechische Übersetzung (S_1) kann man nicht außer acht lassen, da sie auch hier, wie oben, erhebliche Abweichungen einerseits von dem Zusatze (S_2), andererseits von dem MT selbst enthält. Schon aus der obigen Textgestalt des Zusatzes ist es ersichtlich, daß sich der Kompilator teilweise (...) an den MT angeschlossen, teilweise aber auch eine vom MT abweichende Quelle benutzt hat" (p. 21). En bref, il distingue trois étapes de l'histoire du texte : une première étape représentée par la *Vorlage* hébraïque de S_1, puis la forme attestée par TM, enfin une compilation secondaire dans le grec S_2, qui se fonde à la fois sur TM et sur S_1 : "Der Zusatz (1 R 12,24a-z) kann nicht einer ganz selbständigen Quelle entstammen, weil die Übereinstimmung beider Texte an manchen Stellen eine wörtliche ist. Er stellt uns aber auch nicht die ursprüngliche Textgestalt dar. Es ge-

dans l'ensemble des plus petites différences qui émaillent le texte, trois types de divergences : celles qui proviennent d'erreurs de copistes, d'autres qui sont dues au traducteur ou celles qui remontent à une *Vorlage* différente de TM.[313] Ces dernières, qui sont de loin les plus nombreuses, sont la plupart du temps originales et supérieures au TM.[314] Ainsi, le codex Vaticanus rend un double service à la critique textuelle. D'une part, LXX^{B} fournit un grand nombre de variantes indispensables à l'établissement du texte hébreu orignal. D'autre part, les "plus" secondaires et disparates qu'il atteste permettent de discerner une forme plus proche de l'original hébreu. Ainsi LXX – ou LXX^{B} des Rois – contribue au but principal de la critique textuelle : "Die Entwickelung des MT zu untersuchen, d.h. die Bahn, auf welcher er sich von seiner Originalgestalt entfernt hat, zu bestimmen und somit der ursprünglichen Form möglichst nahe zu kommen."[315]

b. LXX, témoin textuel ponctuel ou œuvre littéraire propre : deux extrêmes

La ligne d'interprétation qui considère LXX comme le témoin d'une forme textuelle – ou d'une "recension" – distincte de TM fut assez largement abandonnée – ou oubliée – dans les commentaires qui suivirent. On considère plutôt LXX comme "un" témoin du texte proto-massorétique – au même titre que les autres versions anciennes – qui a subi des modifications plus ou moins importantes. Généralement ces modifications sont attribuées aux traducteurs grecs qui auraient harmonisé, explicité ou glosé leur texte source. Sa valeur textuelle réside donc dans le fait qu'elle peut ponctuellement conserver des variantes originales et qu'elle permet, à l'occasion, de corriger une leçon fautive de TM. Le commentaire influent de Bernhard Stade et Friedrich Schwally,[316] publié en 1904, est représentatif de cette perspective critique qui considère LXX comme un appui à TM. C'est cette même approche de la critique textuelle que nous trouvons, avec des nuances, dans tous les principaux commentaires des livres des Rois qui traitent un tant soit peu de la question de l'histoire du texte, depuis le début du

hört vielmehr jeder dieser Paralleltexte einer anderen Stufe der Textentwicklung an" (p. 41). Voir encore spéc. les p. 11, 21, 29, 40-41 (il souligne le caractère non deutéronomiste de certains versets du "plus"), 42, 44, 45, 46.

313 H. HROZNÝ, *Die Abweichungen*, 48-52, 52-61 et 61-72.

314 H. HROZNÝ, *Die Abweichungen*, 72.

315 H. HROZNÝ, *Die Abweichungen*, 73.

316 B. STADE, F. SCHWALLY, *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text* (SBOT 9), Leipzig 1904.

20ème siècle jusqu'à nos jours : Rudolph Kittel,[317] James A. Montgomery,[318] Albert Šanda,[319] John Gray,[320] Martin Noth,[321] Martin Rehm,[322] Gwilym H. Jones,[323] Simon J. DeVries,[324] Ernst Würthwein,[325] Pierre Buis,[326] Mordechai Cogan,[327] et tout récemment Winfried Thiel.[328] Comme nous l'avons déjà noté, le grand commentaire de critique textuelle du texte des Rois de Dominique Barthélemy n'échappe pas à cette approche.[329]

En définitive, ces commentaires ne considèrent pas – ou peu – LXX pour elle-même, comme une unité littéraire organique et cohérente. Ils en font usage au cas par cas, dans une démarche de critique textuelle que nous avons appelée "classique" (cf. ci-dessus 1.4.1.*b*.). En outre, les découvertes de Qumran[330] ne semblent pas avoir changé foncièrement la perspective par rapport aux commentaires antérieurs, comme on le voit chez Thiel. LXX continue à être sous-estimée autant du point de vue de l'œuvre littéraire qu'elle représente comme traduction, que comme témoin du texte hébreu qu'elle traduit.

À l'extrême opposé de cette position qui fractionne la lecture de la version grecque au rythme des difficultés textuelles, nous rencontrons un certains nombre d'études qui considèrent LXX avant tout comme une œuvre littéraire en grec distincte de TM. Sans ignorer la question textuelle – ou précisément en l'ignorant délibérément –, leur propos est d'abord de montrer la cohérence narrative et littéraire propre à LXX. Nous pouvons mentionner particulièrement trois auteurs dont le travail va dans ce sens.

---

317 R. KITTEL, *Die Bücher der Könige* (HAT), Göttingen 1900, spéc. XIII-XV.

318 J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC), Edinburgh 1951, spéc. 8-24.

319 A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige* (EHAT 9), 2 vol., Münster 1911.

320 J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary* (OTL), London 1977³, première édition 1964, spéc. 43-46.

321 M. NOTH, *Könige* (BKAT 9/1), Neukirchen-Vluyn 1968.

322 M. REHM, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg 1979.

323 G.H. JONES, *1 and 2 Kings* (NCBC), 2 vol., Grand Rapids-London 1984, spéc. 2-9.

324 S.J. DEVRIES, *1 Kings* (WBC 12/1), Waco 1985, spéc. lii-lix.

325 E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige* (ATD 11,1-2), 2 vol., Göttingen 1984-1985.

326 P. BUIS, *Le livre des Rois* (Sources bibliques), Paris 1997, spéc. 10-11.

327 M. COGAN, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 30), New York 2001, spéc. 85.

328 W. THIEL, *Könige* (BKAT 9/2,1 ; 9/2,2), Neukirchen-Vluyn 2000-2002.

329 D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol 1, spéc. 329-426 (I-II Rois) ; voir ci-dessus 1.4.1.*b*.

330 Cf. les fragments des Rois à Qumran et leurs éditions citées ci-dessus en 1.1.

Robert K. Moriarty a fait l'étude synchronique du texte grec d'une partie du cycle d'Élie (1 R 17-18).[331] Son propos est de faire une analyse strictement littéraire et narrative, du "close reading."[332] Il ne vise ni la comparaison avec TM, ni une étude des techniques de traduction.[333] Le critère avancé pour le choix de LXX comme texte de référence tient à ce que Luc – qui s'inspire de notre 1 R 17 pour son récit de Lc 7,11-17 – cite habituellement l'AT selon LXX et non TM.[334] Nous aurons à revenir, dans le cours de notre étude, sur certains de ses résultats qui mettent en lumière la construction narrative propre au récit grec.

Danièle Duval entreprend la comparaison synoptique des deux formes de 1 R 2-11.[335] Sa thèse est construite selon deux axes principaux, l'un proprement littéraire et l'autre visant à reconstituer l'histoire du texte. D'une part, Duval met en lumière, de manière intéressante, les différences littéraires et narratives de TM et LXX. Pour ce faire, elle étudie la place contrastée accordée à la fille de Pharaon dans les deux structures narratives.[336] Elle analyse ensuite très finement l'infléchissement du vocabulaire de sagesse par laquelle le traducteur transforme le portrait du roi Salomon pour en

---

331 R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet : A Matter of Life and Death (3 Kgdms 17 :17-24 as Hermeneutic Key to 3 Kgdms 17-18)*, Ann Arbor 1991.

332 Sur sa méthode : R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet*, 67-74.

333 R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet*, 2 : "While this dissertation studies the LXX text, it differs from the more classical approach to LXX studies in that it prescinds entirely from questions related to the Hebrew *Vorlage* to the LXX. Points of difference between the MT and LXX are noted, but are not discussed. This study is concerned, not with the translator of the text, but with the narrator of the LXX story as it stands."

334 R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet*, 1. Son projet initial était l'étude de la résurrection du fils de la veuve en Luc. La meilleure source pour comprendre l'usage lucanien de l'Écriture étant LXX, l'étude de l'histoire d'Élie en LXX lui servait de *background.*

335 D. DUVAL, *Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante. 1 R 2,12-11,43 et 3 R 2,12-11,43*, thèse non publiée, Strasbourg 1990, 19-302 traduction synoptique commentée ; 303-428 étude proprement dite. Voir le résumé publié Id., "Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante. 1 R 2,12-11,43 et 3 R 2,12-11,43," *RevScRel* 66 (1992) 213-232.

336 D. DUVAL, "Salomon," spéc. 215-222, et Id., *Salomon*, 303-354 : TM semble ambigu et contradictoire car, d'une part, la fille de Pharaon occupe la place centrale de la structure du récit et, d'autre part, le mariage du roi avec une étrangère semble voir son importance atténuée ou compensée par la grande piété de Salomon. En LXX, la fille de Pharaon est plus souvent mentionnée et le récit semble plus logique qu'en TM. Le mariage, qui ne semble pas poser les problèmes supposés en TM, est souligné. Duval trouve la cause de cette différence dans l'origine égyptienne de LXX : dans la diaspora, il n'y a pas la même raison de préserver le roi de la présence d'une étrangère.

faire un roi plus habile que sage.[337] D'autre part, elle tente d'identifier ce qu'elle appelle les "textes sources" des deux traditions textuelles pour tracer le portrait de leurs auteurs.[338] Pour elle, 1 Rois de TM est issu d'un "texte source" palestinien. Celui-ci aurait ensuite émigré en Égypte, y subissant des modifications et des enrichissements de sources particulières. Ce processus aurait donné naissance à un "texte-source" égyptien, origine de LXX – on reconnaît ici la théorie de Cross qui n'est pourtant pas mentionnée dans la thèse. À ces textes s'ajoutent d'autres sources, dont celle des manuscrits lucianiques, qui dépend des deux autres et qui précède la traduction grecque. En outre, pour Duval, le traducteur grec est un véritable auteur, juif hellénistique de la diaspora. Il modifie, infléchit et arrange ses sources en fonction de son milieu culturel. Il ajoute à son texte de base les miscellanées pour en faire une nouvelle composition. Les miscellanées seraient la trace d'une histoire de Salomon qui aurait circulé indépendamment.[339] En définitive, LXX est le fruit d'une œuvre composite formée de différentes sources et soumise à la liberté du traducteur.

Si les analyses d'ordre littéraire de Duval sont éclairantes, son exposé de l'histoire du texte n'est pas très convaincant. Il nous semble que, face à la complexité de la multiplicité textuelle, elle confond une théorie des sources avec l'histoire effectivement complexe des recensions de LXX, telle que nous avons tenté de la mettre en lumière. La multiplicité de sources supposées et d'influences réciproques fait perdre de vue les deux traditions textuelles principales attestées par LXX et TM.

Le troisième auteur que nous choisissons de mentionner pour la nature littéraire qu'il reconnaît à LXX est Philippe Lefebvre. Son étude *Salomon, le temple et le palais*,[340] traite spécialement – mais pas exclusivement – des chapitres 6 et 7 du troisième livre des Règnes. Elle poursuit trois objectifs

---

337 D. DUVAL, "Salomon," spéc. 222-227, et Id., *Salomon*, 355-410, spéc. 404-410. Le traducteur grec utilise plus volontiers la racine φρήν (φρόνησις et φρόνιμος) que σοφ- (σοφία et σοφός) qui est plus habituel pour rendre l'hébreu חכם. Alors que TM parle de la חָכְמָה, *sagesse*, du roi accordée par YHWH, le traducteur veut montrer comment la sagesse s'est petit à petit transformée en habileté humaine qui a conduit Salomon à la catastrophe. C'est le souci d'une plus grande logique narrative qui guide ce choix de traduction.

338 D. DUVAL, "Salomon," spéc. 228-231, et Id., *Salomon*, spéc. 418-428.

339 D. DUVAL, "Salomon," spéc. 219, et Id., *Salomon*, 343. Elle dépend finalement beaucoup de Gooding, cf. ci-dessous *d*.

340 P. LEFEBVRE, *Salomon, le temple et le palais. Étude du Troisième Livre des Règnes de la Septante*, thèse non publiée, Paris 1993 ; voir également Id., "Salomon et Bacchus," in C.E. COX (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven, 1989* (SCS 31), Atlanta 1991, 313-323.

principaux.[341] Le premier est de comprendre le texte de 3 Règnes dans sa dynamique narrative propre. Lefebvre cherche à pénétrer la géographie et l'architecture du temple : selon lui le grec – comme le texte hébreu – ménage une confusion délibérée autour de l'organisation du temple et spécialement de l'emplacement du Saint des Saints, autour de la relation entre le temple et le palais (ch. 2-3) et du portrait de Salomon (à la fois roi-prêtre et "défenseur" de cultes étrangers, ch. 9-12). L'étude du grec et de l'œuvre de traduction s'attache à mettre en lumière les effets de langage dans le vocabulaire technique d'architecture (ch. 4-8 : *ailam* et *debir*, les portes, les pierres taillées et d'autres termes techniques).[342] Le deuxième objectif du travail est la comparaison entre TM et LXX. Celle-ci porte essentiellement sur la logique littéraire propre aux deux textes. Pourtant il estime que la *Vorlage* de LXX témoigne vraisemblablement d'un texte hébreu littérairement différent de TM : "on acquiert la conviction que la Septante suit un ordre qui est propre à la *Vorlage* qu'elle traduit."[343] Mais il n'en dit pas plus et surtout il évite d'entrer dans la question de l'histoire du texte.[344] Enfin, le troisième but de la recherche est de montrer l'unité de la Bible grecque des LXX qui, malgré les différentes entreprises de traduction et de recension à diverses époques, doit être considérée comme une œuvre littéraire à part entière.

En définitive le propos de Lefebvre, s'il évite de toucher à la question de l'histoire du texte, invite le critique à considérer LXX comme une unité et à ne pas l'utiliser comme carrière pour corriger les erreurs de TM : "Mon but est de souligner qu'il faut prendre les textes, hébreu ou grec, dans leur spécificité, dans leur logique propre, sans chercher à corriger l'un par

341 P. LEFEBVRE, *Salomon,* spéc. 3-4 et ses conclusions 548-567.

342 Sur les techniques de traduction en 3 Rg voir également P. LEFEBVRE, "Le Troisième livre des Règnes," in *Autour des livres de la LXX. Séminaire organisé par le Centre d'Études du Saulchoir* (1994-1995), Paris 1995, 79-122, où il étudie spécialement quelques caractéristiques comme les pronoms, la translittération et les jeux sémantiques propres au grec. Il faut mentionner également sa critique particulièrement pertinente de la théorie des trois dimensions des mots de LXX d'Emanuel Tov – partie publiée de sa thèse – : P. LEFEBVRE, "Les mots de la Septante ont-ils trois dimensions ? Φωστῆρες εἰς ἀρχάς (Gn 1,16)," in G. DORIVAL, O. MUNNICH (éds.), *"Selon les Septante." Hommage à Marguerite Harl,* Paris 1995, 299-320.

343 P. LEFEBVRE, *Salomon,* spéc. 552.

344 Même s'il expose le dossier sur l'histoire du texte de LXX (cf. P. LEFEBVRE, *Salomon,* spéc. 35-39). Ce refus d'aborder la question est le contenu principal de la critique de van Keulen, qui estime à raison que "Lefebvre's views on the literary history of 3 Regum and its text-historical relationship with 1 Kings remain unclear." P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions,* 17.

l'autre."[345] Ainsi la comparaison entre TM et LXX "ne saurait donc se fonder uniquement sur la comparaison mot à mot de chaque verset. On peut privilégier la notion d'"économie" d'un passage quand on compare les formes textuelles, et celle aussi de nuance."[346] Ce principe sera également précieux dans une étude qui vise à situer une forme littéraire par rapport à l'autre.

c. Origine des différences de LXX : traduction, révision grecque ou midrash

L'une des explications possibles des différences entre TM et LXX des livres des Rois – notamment des "plus" des Règnes – est celle qui les attribue au traducteur grec. Nous avons déjà mentionné l'étude de Henry St.J. Thackeray qui estimait que les Règnes étaient l'œuvre de deux traducteurs distincts, et que ces derniers étaient à l'origine des différences avec TM.[347] Ce sera également la position assez couramment soutenue dans certains commentaires qui estiment que LXX paraphrase, amplifie et corrige son texte.[348] Les travaux de John W. Wevers, dès 1950, vont dans le même sens.[349] Selon lui, les traducteurs grecs de 1 Rois mettent en œuvre six principes herméneutiques[350] : une claire tendance à l'harmonisation et à la rationalisation ; une exaltation des héros de l'antiquité, particulièrement Salomon ; une condamnation des ennemis du Seigneur, en particulier de Joab, Jéroboam, le Royaume du nord et Achab ; un souci de rectitude cultuelle ; une ferme condamnation du paganisme ; l'accentuation de la transcendance divine. Wevers insiste donc sur le fait que, avant l'usage de cette version pour la critique textuelle, il est nécessaire d'étudier les principes qui guident le traducteur.[351]

[345] P. LEFEBVRE, "Le Troisième livre des Règnes," 82.

[346] P. LEFEBVRE, *Salomon,* 552.

[347] Cf. ci-dessus 1.3.3.

[348] P.ex. J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings,* 126, 143, 319 etc. Nous rencontrerons souvent cela avec Thiel dans le cours de notre travail.

[349] Cf. ci-dessus 1.3.3 et 1.4.1.*a*.

[350] J.W. WEVERS, "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xxi 43," spéc. 321-322.

[351] J.W. WEVERS, "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xxi 43," 322 : "The study has made abundantly clear that before a LXX rendering is used for the textual criticisms of the Masoretic Text, it should be necessary to make a preliminary study of the hermeneutical principles guiding the various translators." Van Keulen note à juste titre que, une fois ce principe admis, Wevers n'est pas clair sur

Dans la ligne de ceux qui considèrent LXX comme un texte secondaire, nous devons à David W. Gooding un grand nombre d'études détaillées, dès 1964, sur la comparaison entre 3 Règnes et 1 Rois.[352] S'il n'est pas l'inventeur de la considération de LXX comme un midrash,[353] il en est le théoricien. Nous n'allons pas rapporter ici le détail de ses résultats puisque cela a été fait récemment.[354] Il convient pourtant de bien souligner la fine pointe de son interprétation.[355] Pour Gooding, LXX est une réinterprétation de type midrashique du texte hébreu tel qu'il apparaît en TM. Cette entreprise poursuit un propos qui peut se résumer en deux lignes principales : d'une part une tendance à l'harmonisation chronologique et logique du récit, et d'autre part la volonté de blanchir les portraits de David, Salomon, Jéroboam et Achab. Ces corrections ne sont pas l'initiative du traducteur original, mais d'un unique rédacteur que Gooding estime être un réviseur de la version grecque. Or, dans sa réinterprétation du récit, ce réviseur introduit d'une part du matériel divers provenant de sources hébraïques distinctes de TM et d'autre part des traditions exégétiques orales.[356] En d'autres termes, le type d'intervention qu'atteste LXX est analogue à celui que l'on retrouve dans l'exégèse juive attestée par la littérature rabbinique :

---

l'attribution des "plus" et des "moins" de LXX au traducteur ou à sa *Vorlage*, cf. P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 3.

352 D.W. GOODING, "Ahab According to the Septuagint," *ZAW* 76 (1964) 269-280 ; Id., "Pedantic Timetabling in 3rd Book of Reigns," *VT* 15 (1965) 153-166 ; Id., "The Septuagint's Version of Salomon's Misconduct," *VT* 15 (1965) 325-335 ; Id., "Temple Specifications : A Dispute in Logical Arrangement between the MT and the LXX," *VT* 17 (1967) 143-172 ; Id., "The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power," *VT* 17 (1967) 173-189 ; Id., "The Shimei Duplicate and its Satellite Miscellanies in 3 Reigns II," *JSS* 13 (1968) 76-92 ; Id., "Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns," *Textus* 7 (1969) 1-29 ; Id., "Text-sequence and Translation-revision in 3 Reg. IX 10-X 33," *VT* 19 (1969) 448-463 ; Id., *Relics of Ancient Exegesis : A Study of the Miscellanies in 3 Reg. 2* (SOTSMS 4), Cambridge 1976.

353 Dans ce sens allaient déjà Stade et Kittel : B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 130 : "The Hebrew text from which 𝔊 (= LXX) was translated had after this verse [1 R 12,24] a midrash describing Jeroboam's life and adventures." R. KITTEL, *Könige*, 23 : "Die beiden andern [Plus] sind, wie ihr Inhalt zeigt, teils lose und wirre Zusammenstellungen aus verschiedenen Elementen des MT, teils midraschartige Erweiterung und Wiederholungen des Erzählungsstoffes."

354 Cf. P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 5-8 ; G.H. JONES, *Kings*, 7-9 ; P.-M. BOGAERT, "Compte rendu : D.W. Gooding, *Relics of Ancient Exegesis*," *RTL* 8 (1978) 95-100.

355 Voir particulièrement D,W. GOODING, *Relics of Ancient Exegesis*, 106-117, et Id., "Problems of Text and Midrash," 25-29.

356 Cf. D.W. GOODING, "Problems of Text and Midrash," 25-27. "If, then, the reinterpretations in 3 Reigns entered the text at the stage of a revision of the original translation, it is possible that this revision, too, was based not only on written Hebrew sources, but in part also on oral, exegetical traditions" (p. 27).

il s'agit d'une forme de targum interprétatif ou de midrash haggadique. Cette thèse a été suivie par un certain nombre d'exégètes.[357]

Le travail important de Gooding appelle quelques remarques. Sa principale qualité est d'avoir montré la cohérence narrative du récit présenté par LXX, et il fut l'un des premiers à le faire. Les différences avec TM ne sont généralement pas le fruit d'accidents textuels, mais les stratégies narratives distinctes sont vraisemblablement intentionnelles. Mais, si l'on peut discuter le fait que LXX représente un état secondaire, la conception de Gooding suscite trois objections majeures, bien formulées par Pierre-Maurice Bogaert.[358] 1° Gooding ne prend pas en compte la possibilité d'une multiplicité textuelle à l'époque où le texte biblique n'était pas encore standardisé. 2° Il ne distingue pas clairement targumisme et révision. En effet, le premier tend à s'écarter du modèle tandis que la seconde cherche au contraire à en rapprocher le texte. Nous avons montré plus haut (cf. spéc. 1.3.5.) que l'histoire de la Bible grecque est l'histoire de ses recensions vers le modèle hébreu qui faisait autorité, le texte proto-massorétique. La forme grecque la plus éloignée de TM est donc vraisemblablement la plus ancienne. 3° L'exégèse juive distingue de plus en plus clairement le texte biblique de son commentaire. Il est peu vraisemblable qu'un phénomène tardif comme celui décrit par Gooding entretienne au contraire une confusion entre les deux.

Percy S.F. van Keulen, dans sa récente étude détaillée des relations entre TM et LXX en 1 R 2-11 (2005), s'inscrit dans la ligne ouverte par Wevers et Gooding. Si, comme ce dernier, il attribue l'initiative des différences à un réviseur grec, sa position est plus radicale encore. Selon lui, il n'est pas nécessaire de penser que ces changements se fondent sur une source hébraïque distincte de TM.[359] Examinons rapidement sa méthode et ses résultats.

Sa recherche vise à comparer les deux textes spécialement dans leurs différences d'ordre et d'enchaînement, qui sont généralement des divergences intentionnelles.[360] Sa méthode de comparaison est rigoureusement éta-

---

[357] P.ex. G.H. JONES, *Kings*, spéc. 6-9 ; S.J. DEVRIES, *Kings*, lix ; V. PETERCA, "Ein midraschartiges Auslegungsbeispiel zugunsten Salomos. 1 Kön 8,12-13–3 Re 8,53a," *BZ* 31 (1987) 270-275 ; Id., "Salomone nel libro greco dei Re, detto I Regni. Un'analisi del suo ritratto in chiave midrashica," *RevBib* 30 (1982) 175-196.

[358] P.-M. BOGAERT, "Compte rendu," 99-100.

[359] P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 300-305.

[360] P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 22-24 : pour les deux autres types de différences que sont les "plus" et les "moins" ou les mots différents, il est plus difficile de déterminer s'ils sont intentionnels ou le résultat d'éventuelles corruptions ou erreurs.

blie dans une procédure de 7 étapes[361] : 1° présentation synoptique des textes ; 2° considération du contexte littéraire propre à chaque différence dans les deux formes du récit ; 3° évaluation des données de critique rédactionnelle là où les différences entre TM et LXX peuvent être concernées ; 4° le cas échéant, prise en compte des données historiques, géographiques et culturelles extratextuelles ; 5° établissement des relations entre les formes textuelles : relation d'origine ou développement parallèle ; 6° si LXX est jugée secondaire, identification de l'étape textuelle dans laquelle se situe la correction : *Vorlage* hébraïque, traduction ou révision littéraire interne au grec ; 7° reconstitution du processus de révision. Cette méthode appelle deux remarques. D'abord, la prise en considération des questions proprement rédactionnelles (3°) nous semble être tout à fait adéquate. En effet, s'il y a évolution d'ordre littéraire entre TM et LXX, ce processus peut trouver un appui dans les questions abordées par la *Redaktionsgeschichte*, voire même leur donner un nouvel éclairage. Nous aurons à revenir sur la question.[362] La seconde remarque est négative, car la considération critique du texte grec et de son histoire semble manquer à cette méthode. En effet, van Keulen prend comme texte de base l'édition de Rahlfs, complétée le cas échéant par les manuscrits antiochiens.[363] Or, nous avons montré que l'histoire du texte grec des Rois doit également prendre en compte d'autres témoins, dont spécialement VL (cf. 1.3.6). En outre, l'édition de Rahlfs ne répond plus complètement aux critères scientifiques actuels.[364] On peut se demander si ces éléments n'influencent pas l'image que van Keulen donne de LXX ; il faudrait le vérifier.

Van Keulen aboutit à la conclusion que, dans les différences d'ordre et de séquence, LXX offre généralement un texte secondaire qui a tendance à dissiper les confusions, à rendre la chronologie des événements plus cohérente.[365] Il observe également que LXX vise à tracer un portrait du roi Salomon plus positif que TM. En cela, il partage les conclusions de Gooding. Quant à la question de savoir à quel stade ces changements littéraires ont eu lieu, van Keulen estime qu'il faut les placer au niveau d'une révision interne au grec, sans recours à un texte hébreu distinct de TM. Il avance deux arguments à l'appui de sa thèse : d'une part, certains réarrangements semblent marqués par une formulation typiquement grecque[366] et, d'autre part,

---

361 P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, spéc. 24-25.

362 Cf. ci-dessous 1.5. Histoire du texte et/ou histoire de la rédaction.

363 P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 25.

364 Nous reviendrons sur la question ci-dessous 1.6. point 2°.

365 P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, spéc. 300-305.

366 P.ex. 3 Rg 5,32-6,1b : P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 129-130.

les “miscellanées” ont été ajoutées par une main secondaire par rapport au traducteur original. En définitive, ce travail de correction est l’œuvre d’un réviseur grec autorisé dans une communauté particulière. S’il reconnaît un certain nombre de cas où TM est secondaire[367] cela reste marginal. Et van Keulen de conclure : “Though the present study has found that there are instances where 3 Regum indirectly attests an older text form than 1 Kings, these shrink into insignificance when they are compared with the multitude of cases where the text of MT must be given priority. Therefore the results of our inquiry lead us to side with those who regard the LXX-version of the Salomon Narrative basically as the product of a Greek revision of the Hebrew text reflected by MT.”[368]

Ainsi la dernière monographie en date sur les relations entre TM et LXX des Rois adopte l’une des positions les plus radicales et prend, pour ainsi dire, le contre-pied d’un grand nombre de recherches récentes, comme celles de Trebolle Barrera et Schenker (cf. ci-dessous *e.*), mais également celles de Gooding et Talshir (*d.*).

d. La Vorlage *de LXX, révision secondaire de type midrashique*

Les travaux de Zipora Talshir[369] s’inscrivent également dans l’héritage de David W. Gooding et son interprétation de LXX comme un midrash de la forme textuelle représentée par TM.[370] Pourtant, elle en a approfondi les recherches dans un sens opposé à van Keulen. En effet, si ce dernier pense que le réviseur grec ne s’est pas servi de témoins hébreux différents de TM, Talshir estime au contraire que le travail de révision midrashique s’est déjà

---

367 P.ex. certaines caractéristiques samaritaines de LXX doivent être considérées comme originales (p. 14-15), comme le montre Schenker, voir ci-dessous *e.*

368 P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 305.

369 Z. TALSHIR, “The Image of the Septuagint-Edition of the Book of Kings,” *Tarbiz* 59 (1990) 249-302 (hébreu), spéc. I-II (résumé en anglais) ; Id., *The Alternative Story. 3 Kingdoms 12:24 A-Z* (JBS 6), Jerusalem 1993 ; Id., “The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible,” in L. GREENSPOON, O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (SCS 41), Atlanta 1995, 21-40 ; Id., “The Reign of Salomon in the Making : Pseudo-Connections between 3 Kingdoms and Chronicles,” *VT* 50 (2000) 233-249 ; Id., “Literary Design – A Criterion for Originality ? A Case Study : 3 Kgdms 12:24a-z ; 1 K 11-14,” in Y. GOLDMAN, C. UEHLINGER (éds.), *La double transmission du texte biblique. Études d’histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (OBO 179), Fribourg-Göttingen 2000, 41-57.

370 Cf. la synthèse de P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 8-9.

effectué tout entier dans la *Vorlage* hébraïque de LXX.[371] Son travail porte principalement sur deux passages de nature différente. Pour l'épilogue du règne de Salomon en 3 Rg 11, elle conclut que la *Vorlage* de LXX, tout en gardant le même matériel textuel de base que TM, réorganise le récit en gommant certaines difficultés narratives et chronologiques.[372] Dans le "plus" de 3 Rg 12,24a-z, la situation est différente car l'interprétation midrashique consiste à ajouter un long passage formé d'éléments composites pour créer une nouvelle œuvre littéraire cohérente.[373] L'auteur y donna une meilleure image de Salomon qu'en TM, en dénigrant Jéroboam et Roboam.[374] Mais si ces réinterprétations littéraires des Rois sont évidentes, Talshir estime qu'elles ne présentent pas le caractère d'une révision complète et idéologique comme le sont les Chroniques, même si certaines caractéristiques leur sont communes.[375]

En ce qui concerne les "plus" de 3 Rg 2,35a-o.46a-l, la plupart des auteurs – à l'exception de van Keulen – pensent, dans le sens de Gooding et de Talshir, qu'elles sont des additions secondaires d'abord rédigées en hébreu. Par exemple, Emanuel Tov estime que ces additions sont une collection de variantes hébraïques sur lesquelles un éditeur ne serait que légèrement intervenu.[376] Gerhard Krautwurst, dans sa thèse de 1977, juge que la *Vorlage* hébraïque de ces additions montre parfois un texte identique aux passages parallèles de TM, et parfois un texte non-massorétique ou antérieur au proto-massorétique.[377] Si cet auteur en reste en définitive à une

---

371 Z. TALSHIR, "The Image of the Septuagint-Edition," spéc. I : "We showed that the translator is, in the main, faithful to his *Vorlage* (...). The substantial discrepancy is the result of an intentional revision. The revision shows no signs of having been composed in Greek." Et encore Id., *The Alternative Story*, 21-36 et 276 : "The central thrust of our study is to the effect that 3 Kgdms. 12:24a-z was originally composed in Hebrew, its extant version being an integral part of the Old Greek translation."

372 Z. TALSHIR, "The Image of the Septuagint-Edition," spéc. I-II.

373 Z. TALSHIR, *The Alternative Story*, 277-291, spéc. 281 : "[The author of this Midrash] has been so successful in giving his story an air of fluency and credibility, that he has misled many into believing that his story represents an old tradition of great historical value."

374 Z. TALSHIR, *The Alternative Story*, spéc. 286-287.

375 Z. TALSHIR, *The Alternative Story*, 287-289, l'auteur vise un effet plus littéraire et narratif qu'idéologique. Talshir s'oppose en outre à la conception selon laquelle il y aurait eu une relation explicite et ancienne entre les Chroniques et 3 Rg : cf. Id., "The Reign of Salomon in the Making," spéc. 235 ; Id., "The Contribution," 33-39.

376 E. TOV, "The LXX Additions (Miscellanies) in 1 Kings 2 (3 Reigns 2)," *Textus* 11 (1984) 89-118, spéc. 118.

377 G. KRAUTWURST, *Studien zu den Septuagintazusätzen in 1. (3.) Könige 2 und ihren Parallel-texten*, Mainz 1977, spéc. 291-312 : "Die hebräische Vorlage ist vermutlich in einigen Fällen mit dem überlieferten MT identisch, in anderen Fällen muß aber ein nich-

étude au cas par cas, ses conclusions nous conduisent à envisager plus clairement l'hypothèse de l'antiquité de la *Vorlage* de LXX.

e. La Vorlage *de LXX, témoin du plus ancien texte hébreu*

Dans sa critique de Gooding, Bogaert estimait qu'il aurait également fallu prendre en compte une autre hypothèse que celle d'un midrash du côté de LXX ou de sa *Vorlage* : "Il y aurait une autre hypothèse de travail que Gooding n'évoque que rarement. Une fois mises en regard la forme du texte de la LXX et celle du TM, il faut aussi se demander si le TM n'est pas le résultat d'une édition savante d'un texte hébreu plus ancien dont dérive aussi la LXX."[378] La question est ainsi posée : TM ne serait-il pas une révision littéraire d'un état textuel plus ancien reflétant soit une source commune (cf. ci-dessous *f.*) soit l'état attesté par la *Vorlage* de LXX ?

Le premier auteur, après les précurseurs du 19ème et début du 20ème siècle, à avoir développé la thèse de l'antiquité de LXX sur TM est James Donald Shenkel, en 1968.[379] Outre son apport à la théorie du processus recensionnel de LXX,[380] l'objet principal de son travail est l'étude des chronologies royales du texte grec des Rois. La période qui va de Jéroboam à Omri (1 Rois) et celle d'Omri à Jéhu (passage de 1 à 2 Rois) sont différentes en TM et LXX ancienne – soit LXX^B jusqu'à 3 Rg 21,43 (γγ), et LXX^L dès 3 Rg 22 et en 4 Rg (γδ). Shenkel montre d'abord que la chronologie de LXX représente celle de sa *Vorlage*. Ensuite, l'étude des récits prophétiques, dans lesquelles les sommaires des règnes sont insérés, révèle une chronologie implicite en opposition avec les successions royales de TM mais en harmonie avec LXX ancienne. Shenkel s'arrête en particulier sur le compte rendu des campagnes moabites en 1 R 3, et met en évidence le motif probable de la modification opérée par le texte proto-massorétique : pour des raisons théologiques, il convenait de faire correspondre le ministère du prophète Élisée avec le pieux roi de Juda Josaphat.[381]

---

tmasoretischer Text vorgelegen haben" (p. 312). Il rejoint ainsi partiellement les résultats de Hrozný.

378 P.-M. BOGAERT, "Compte rendu," 100.

379 J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development*, spéc. 109-111.

380 Cf. ci-dessus 1.3.5.*a*.

381 J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development*, spéc. 87-108 et 110-111. Nous retrouverons cette problématique chronologique dans la question de la succession des règnes d'Achab et de son fils Achazya d'Israël ; cf. Appendice 2.3.2.

Julio C. Trebolle Barrera a publié, dès 1980, un grand nombre d'études sur les deux formes du texte de 1-2 R.[382] Il est l'un des principaux représentants du courant qui estime que la *Vorlage* de LXX atteste une forme textuelle plus ancienne que le texte proto-massorétique.[383]

Afin d'établir l'*Urtext* hébreu des Rois, Trebolle Barrera montre qu'il faut faire l'histoire des corrections et des recensions successives auxquelles il a été soumis. Ainsi, entre la critique rédactionnelle et la critique textuelle, il est nécessaire de faire une "critique recensionnelle," qu'il définit comme "the study of the process of recension and of the more or less systematic revisions of the biblical text."[384] Pour atteindre ce but, il est nécessaire de recourir aux versions anciennes et spécialement à LXX et VL. Trebolle Barrera développe ainsi une méthodologie en trois étapes.[385] 1° Il faut d'abord reconstituter LXX ancienne en identifiant les recensions auxquelles elle a été soumise : spécialement les recensions proto-lucianique, καίγε, hexaplaire et lucianique. 2° Il faut ensuite s'approcher le plus possible de la *Vorlage* de la version originale. En effet, LXX ancienne n'est pas un targum ou un midrash, mais elle traduit littéralement une *Vorlage* d'un type textuel non-massorétique. 3° Pour remonter le plus possible vers l'archétype ou l'*Urtext* hébreu, il faut enfin comparer les deux types textuels en présence : d'un côté TM, dont témoigne également le grec recensé (recensions καίγε et hexaplaire), et de l'autre LXX ancienne (respectivement LXX^B et LXX^L), également attestée par VL et parfois uniquement par

---

382 Dans son abondante bibliographie nous pouvons mentionner particulièrement ses principales monographies : J.C. TREBOLLE BARRERA, *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión de 1 Reyes 2-12;14* (Bibliotheca Salmanticensis, Dissertationes 3), Salamanca-Jerusalem 1980 ; Id., *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11* (Institución San Jerónimo 17), Valencia 1984 ; Id., *Centena in Libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los Libros de Samuel y Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 47), Madrid 1989.

383 Cf. la synthèse de P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 9-11.

384 J. TREBOLLE BARRERA, "The Authoritative Functions of Scriptural Works at Qumran," in E. ULRICH, J. VANDERKAM (eds.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 10), Notre Dame 1994, 95-110, spéc. 103. Il précise : "the point I want to stress here is that the recensions of the Greek text and consequently of the Old versions respond to a prior and parallel process of recension or revision of the Hebrew text." C'est une autre manière d'exprimer nos propres conclusions du paragraphe précédent, cf. 1.4.1.*d*.

385 J. TREBOLLE, "Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings," *BIOSCS* 15 (1982) 12-35, spéc. 30-32 ; il propose une méthode analogue pour l'ensemble de la Bible : J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, spéc. 382-387.

elle.[386] Cette comparaison doit conjuguer les deux méthodes textuelle et littéraire. En effet, si le texte biblique a été soumis à des recensions ou des éditions successives, il faut faire une analyse d'ordre littéraire pour déterminer quelle forme textuelle (TM ou la *Vorlage* de LXX) est la révision de l'autre.

Ce travail de comparaison conduit Trebolle Barrera à conclure que LXX témoigne généralement de la forme textuelle et littéraire la plus ancienne et que ses différences avec TM sont le fruit d'une intense activité éditoriale de la "recension" proto-massorétique[387] : "The textual form represented by the MT is the result of (1) a complete rearrangement of the text of the γγ section [et en 2 Rois également] (by incorporating into the main body of the book the Hebrew supplements and miscellanies translated by the OG) and (2) the introduction of literary developments ignored by the textual Hebrew form represented by the Old Greek."[388] Ainsi, d'une part, les passages qualifiés de miscellanées ne sont pas des midrashim composés du côté de LXX ou de sa *Vorlage*, mais des collections sur le thème de la sagesse de Salomon qui ont plutôt été disséminées dans le corps du texte par l'édition proto-massorétique.[389] D'autre part, l'éditeur a utilisé une technique de répétition et de reprise (*Wiederaufnahme*) pour compléter sa narration : les "plus" du côté de TM sont donc généralement des ajouts éditoriaux, dont les points de suture de l'insertion ont parfois laissé des traces textuelles comme des tensions ou des corruptions.[390] L'un des indices importants pour déterminer l'antiquité de la *Vorlage* de LXX est le fait que celle-ci ne présente pas certaines caractéristiques de TM attribuées au(x) rédacteur(s) deutéronomiste(s).[391] Cette observation jette une lumière nouvelle sur certaines conclusions de la *Redaktionsgeschichte*. En effet, on ne peut plus

---

386 Pour l'importance de VL, cf. J. TREBOLLE BARRERA, *Jehú y Joás*, spéc. 17-43 et 207-208 ; Id., "From the *Old Latin*, through the *Old Greek* to the *Old Hebrew* (2 Kings 10:23-25)," *Textus* 11 (1984) 17-36 ; Id., "Old Latin, Old Greek and Old Hebrew in the Books of Kings (1 Ki. 18:27 and 2 Ki. 20:11)," *Textus* 13 (1986) 85-94.

387 Cf. J. TREBOLLE BARRERA, "The Authoritative Functions," 105-106 : "The recensions of the Septuagint version correspond to a previous editorial and recensional process of the Hebrew text. The differences between the Old Greek text and the text of the recensions – the Hexaplaric, in particular – or between an Old Hebrew text and a revised Hebrew text, which is basically preserved in the often precisely called 'Massoretic recension'."

388 J. TREBOLLE, "The Text-Critical Use of the Septuagint in the Books of Kings," in C.E. COX (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Stuies. Leuven 1989* (SCS 31), Atlanta 1991, 285-299, spéc. 296.

389 Cf. J.C. TREBOLLE BARRERA, *Salomón y Jeroboán*, spéc. 274-283.

390 P.ex. les cas traités en J. TREBOLLE, "The Text-Critical Use."

391 Cf. p.ex. J. TREBOLLE, "Redaction, Recension, and Midrash," 22-23 ; Id., *Salomón y Jeroboán*, 168-185, spéc. 184-185.

faire l'histoire de la rédaction en se basant uniquement sur TM. Pour Trebolle Barrera l'histoire du texte est donc un complément ou plutôt un préalable nécessaire à l'histoire rédactionnelle, "autrement l'exégète qui cherche à reconstruire l'histoire de la rédaction littéraire risquerait de travailler sur la base d'un texte tardif et, par conséquent, d'attribuer aux rédacteurs deutéronomistes le travail d'éditeurs postérieurs."[392] Autrement dit, et en simplifiant le propos, il est vraisemblable que l'éditeur du texte protomassorétique ait imité le(s) rédacteur(s) deutéronomiste(s) dans certaines de ses interventions littéraires.[393] Ces conclusions de Trebolle Barrera sont déterminantes pour l'histoire du texte des Rois.

Plus récemment, c'est à Adrian Schenker que l'on doit de nombreuses études sur les deux formes des Rois.[394] Il soutient que les différences entre TM

---

[392] J. TREBOLLE, "Histoire du texte des livres historiques et histoire de la composition et de la rédaction deutéronomistes avec une publication préliminaire de 4Q481A, *Apocryphe d'Élisée*," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Paris 1992* (VTSup 61), Leiden 1995, 327-342, spéc. 334.

[393] J. TREBOLLE, "Histoire du texte," 342 : "L'école deutéronomiste créa tout un langage et tout un monde d'idées qui perdurèrent jusqu'à l'époque de Qoumrân et qui pouvaient toujours se manifester en des ajouts exégétiques ou en des retouches éditoriales."

[394] A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1Rois 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48 ; Paris : Gabalda, 2000) ; Id., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg-Göttingen 2004 ; Id., "Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne. LXX 1 R 12,24a-z, TM 11-12 ; 14 et l'histoire deutéronomiste", in A. DE PURY, T. RÖMER, J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 34), Genève 1996, 193-236 ; Id., "Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text*, 17-34 ; Id., "Un jugement prophétique contre le roi d'Israël. En même temps une comparaison entre le TM et la LXX en 1 Rois 20:38-43 et 3 Règnes 21:39-43", in *Le jugement dans l'un et l'autre Testament I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (LD 197), Paris 2004, 133-148 ; Id., "L'iconoclasme de Jéhu. Comparaison du TM et de la LXX ancienne en 2 R 10,18-28", in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 170-184 ; Id., "The Relationship Between the Earliest Septuagint and the Masoretic Text in the Book of Kings in Light of 2 Kings 21:2-9", in R. DAVID, M. JINBACHIAN (éds.), *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond* (Sciences bibliques), Montréal 2005, 127-149 ; Id., "La cause de la chute du royaume d'Israël selon le texte massorétique et selon la Septante ancienne. Une différence et ses conséquences pour l'histoire du texte des Livres des Rois," in R. DAVID, M. JINBACHIAN (éds.), *Traduire la Bible hébraïque*, 151-171 ; Id., "Die Textgeschichte der Königsbücher und ihre Konsequenzen für die Textgeschichte der hebräischen Bibel, illustriert am Beispiel von 2 Kön 23:1-3", in *Congress Volume IOSOT, Leiden 2004* (VTSup), Leiden, à paraître ; Id., "Poles of Mercy Seat ? The Ark in Salomon's Temple, 1 Kings 8:6-8, in the Hebrew and Greek Bible", in *FS H. Wansborough OSB*, Oxford, à paraître.

et LXX témoignent de deux stratégies littéraires et narratives distinctes qui sont le fruit de l'intention de remanier ou de recenser le texte biblique.[395] Il montre en effet que les divergences ne doivent pas être isolées les unes des autres – comme le fait souvent la recherche – mais qu'il faut chercher à comprendre la logique et la cohérence littéraire qui fait de chacun des deux textes une édition spécifique. Une fois la trame narrative et le propos théologique des deux formes textuelles mis en lumière, on peut chercher à définir leur rapport et leur chronologie.[396] Schenker soutient la thèse que le texte secondaire produit par une œuvre de réédition est à situer dans le texte proto-massorétique, attesté par TM ; la *Vorlage* hébraïque de LXX ancienne offre quant à elle un état plus ancien, source de cette révision littéraire. Nous allons rapidement exposer quelques principes méthodologiques et mettre en relief certaines de ses conclusions.[397]

La première étape de la recherche consiste à restituer LXX ancienne des Règnes. Schenker rappelle d'abord le principe heuristique – énoncé déjà par de Lagarde[398] – qui doit guider le chercheur : plus le texte grec est différent de TM plus il a de chances d'être ancien.[399] Il apparaît ensuite que la version grecque est manifestement très littérale, jusqu'au moindre détail, quand elle suit le même texte que TM.[400] Cela incite à penser que, là où elle s'en écarte, ce n'est pas dû à l'initiative du traducteur mais à sa *Vorlage*. Mais pour s'assurer que LXX ancienne ouvre véritablement l'accès à un substrat hébreu littérairement distinct de TM, trois conditions sont nécessaires : 1° il ne faut pas que la leçon grecque soit le résultat d'une corruption de sa *Vorlage* ; 2° la leçon divergente ne doit pas pouvoir s'expliquer

---

395 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 1-2 ; Id., *Septante et Texte Massorétique*, 1-2.

396 Notons que la comparaison des stratégies narratives de TM et LXX est vertement critiquée par Z. TALSHIR, "Literary Design," spéc. 56-57 : selon elle, Schenker confond les méthodes. L'usage d'une approche narrative synchronique des deux formes du texte ne permettrait pas de tirer des conclusions diachroniques pour déterminer la chronologie des éditions.

397 Cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, spéc. 2-9 (pour la méthode) et 171-194 (pour les résultats) ; Id., *Septante et Texte Massorétique*, 148-159.

398 Cf. ci-dessus 1.2.3.*a*.

399 Les principaux témoins qui nous permettent de rejoindre LXX ancienne sont précisément ceux que nous avons mis en évidence plus haut (cf. 1.3.6.) : LXX^B, LXX^L, VL rapportée par Lucifer de Cagliari, dans le Vindobonensis et les Gloses marginales, cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 172.

400 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, spéc. 179-181 ; voir également Id., "Warum gibt es in der LXX literalistische Übersetzungen ? Am Beispiel hebräischer nicht paronomastisch verwendeter absoluter Infinitive," in S. KREUZER, J.P. LESCH (Hg.), *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, vol. 2 (BWANT 161), Stuttgart 2004, 151-162.

par une évolution ou corruption interne au grec ; 3° on doit enfin pouvoir montrer que la variante est de nature littéraire, c'est-à-dire que le sens narratif et théologique est modifié intentionnellement. Il faut alors chercher à déterminer la direction dans laquelle la correction s'est réalisée – c'est-à-dire quel texte a corrigé quel autre – et les raisons théologiques qui ont conduit à la modification littéraire. Les deux mouvements possibles (LXX vers TM et TM vers LXX) doivent être envisagés pour voir lequel est le plus vraisemblable. Il faut enfin s'assurer que le raisonnement inverse ne soit pas possible ou pas plus plausible. Un dernier élément joue un rôle important, c'est l'accumulation des indices dans une même direction. En effet, si dans de nombreux passages l'étude conduit à la même conclusion – dans notre cas l'antiquité de LXX –, il est vraisemblable que, dans des cas douteux, il faille privilégier la conclusion dominante.

C'est en appliquant cette méthode qui se concentre sur la comparaison des stratégies narratives, qu'Adrian Schenker arrive à la conclusion que la *Vorlage* de LXX est un texte non-massorétique qui a servi de base à la révision éditoriale – ou recension – qui a donnée naissance au texte proto-massorétique attesté par TM. Il y a donc deux formes dans l'histoire ancienne des livres des Rois, dont l'une dérive de l'autre. Rien dans l'analyse n'oblige à postuler un archétype commun dont les deux formes littéraires seraient des développements parallèles, puisque l'on peut expliquer quasiment toutes les différences par la modification d'une forme par l'autre, de LXX par TM.[401] Il faut donc conclure à une généalogie linéaire de deux formes successives du texte biblique des Rois. LXX donne ainsi accès à la forme littéraire et "canonique" la plus ancienne des livres des Rois qu'il soit possible d'atteindre.[402] TM est le témoin d'une forme littérairement secondaire dont la comparaison avec LXX permet de mettre en relief les principales caractéristiques.[403] Cette édition dissipe certaines difficultés d'ordre théologique que posait la *Vorlage* de LXX. Par exemple le portrait de Salomon (1 R 2-14) est plus positif en TM qu'en LXX : il est puissant,

---

[401] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, spéc. 174-175.

[402] Le fait que ce texte ait été traduit en grec implique qu'il faisait autorité comme Écriture Sainte et qu'il était déjà l'objet d'une transmission fidèle. De plus, l'idée même de révision ou réédition par une autorité officielle (du côté de TM) implique également que la forme ancienne était canonique mais qu'elle nécessitait, aux yeux de cette autorité, une refonte théologique ; cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 182-184. Par ailleurs, si la *Vorlage* de LXX est la forme littéraire la plus ancienne, c'est elle que la *Literarkritik* devrait prendre comme point de départ de son investigation ; Schenker rejoint ici Trebolle Barrera (A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 174).

[403] Pour un résumé voir A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 151-152 et Id., *Älteste Textgeschichte*, 175-178.

soucieux d'observer la Tora et sage ; ses fautes paraissent moins lourdes. En face de lui, Jéroboam est assoiffé de pouvoir jusqu'à renier le Seigneur pour se tourner vers les idoles. Ainsi il apparaît que, du point de vue des cultes païens, TM tend à disculper le royaume de Juda, Jérusalem et son sacerdoce – au moins jusqu'à Manassé –, et à souligner la faute d'Israël – avec le temple polythéiste de Samarie – et particulièrement la culpabilité de Jéroboam fils de Nebat et d'Achab. À côté de cela, les prophètes de YHWH, Élie et Élisée, sont rendus irréprochables dans leur fidélité à la Tora. Enfin, il semble que TM soit marqué par la polémique anti-samaritaine.[404] En effet, il est très vraisemblable que *la maison des hauts lieux* (בֵּית בָּמוֹת) en Samarie (1 R 12,31 ; 2 R 17,29.32) – mention propre à TM puisque LXX ancienne a un pluriel – et le sanctuaire polythéiste et syncrétiste qui s'y rapporte (2 R 10,18-27) soient identifiés au sanctuaire samaritain du Mont Garizim. De telles modifications littéraires et théologiques ne peuvent avoir vu le jour que par l'initiative d'une instance officielle, probablement des cercles sacerdotaux du Temple de Jérusalem.

Schenker cherche finalement les indices qui permettraient de situer l'époque où naît cette édition proto-massorétique des Rois.[405] Or, la marque anti-samaritaine de 1 R 12 et 2 R 17 lui permet de proposer une datation assez précise. Le sanctuaire samaritain sur le Mont Garizim s'est construit après la conquête d'Alexandre le Grand, ce qui situe un *terminus a quo* après 300 av. J.-C.[406] La polémique entre Jérusalem et les Samaritains se situe au début de l'époque hasmonéenne. Mais la séparation définitive entre les deux communautés ne se réalise qu'à la destruction du Mont Garizim, par Jean Hyrcan en 129 ou 128 av. J.-C., et celle de la ville de Sichem, en 109 av. J.-C. Ces dates constituent un *terminus ad quem*. Un autre indice conduit Schenker à postuler la même période : la suppression des prérogatives royales sur le sacerdoce et les institutions du Temple. En effet, il apparaît que TM des Rois atteste d'une certaine limitation du pouvoir du roi sur le Temple.[407] Ces petites modifications littéraires pourraient refléter la

---

[404] A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 103-106, 115-120, 142-147 ; Id., *Älteste Textgeschichte*, 34-45, et spéc. 185.

[405] A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 142-147 ; Id., *Älteste Textgeschichte*, 185-187.

[406] Il faut ajouter à cela la date supposée de la traduction grecque des Règnes, située au 2ème siècle : cela donne un *terminus a quo* plus récent car on n'aurait pas traduit un texte obsolète.

[407] A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 89-90, où il est question des prérogatives du roi en 1 R 2,35LXX dans la déposition et l'institution du Grand Prêtre, alors que TM n'évoque que la possibilité de remplacer un prêtre par l'autre ; A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 75-85, au sujet de 2 R 22,3-10TM qui, contrairement à LXX et à 2 Ch

situation historique au moment de l'édition du texte et le changement institutionnel situé à l'époque de Simon Maccabée, vers 140 av. J.-C. (cf. 1 M 14,25-49). Mais on ne peut pas descendre plus bas que 104-103 av. J.-C. où Aristobule I s'attribue le titre de roi. Schenker conclut que l'édition officielle du texte des Rois pourrait ainsi se situer durant la domination hasmonéenne dans la seconde moitié du 2ème siècle avant notre ère dans le milieu sacerdotal du Temple de Jérusalem.[408]

En résumé, Schenker distingue trois étapes dans l'histoire ancienne du texte des Rois.[409] La première correspond à la *Vorlage* de LXX des Rois que l'on doit dater au plus bas du 2ème siècle av. J.-C., époque de la traduction. Il ne reste plus de trace hébraïque de cette forme textuelle attestée uniquement par LXX la plus ancienne (LXX^B, LXX^L, VL). La seconde étape est la révision officielle attestée par le texte proto-massorétique dans la seconde moitié du 2ème siècle. Elle est conservée en hébreu en TM et partiellement en grec dans les différentes recensions (principalement hexaplaires) qui visaient à conformer les versions au texte proto-massorétique. Enfin la troisième étape correspond à la transmission de l'édition officielle proto-massorétique dès la fin du 2ème siècle avant notre ère jusqu'au TM attesté dans les grands manuscrits tibériens. Les autres versions en sont généralement le reflet (Targum, Peshitta, Vulgate).

Les travaux de Trebolle Barrera et de Schenker conduisent à des conclusions proches les unes des autres. Cependant leur approche de l'histoire du texte est différente. Trebolle Barrera adopte en définitive une perspective génétique du texte biblique. Il lie intimement les différentes étapes de composition et de rédaction au phénomène que l'on observe entre la *Vorlage* de LXX et le texte proto-massorétique. Il s'agit en définitive, pour lui, d'un seul et même processus de développement du texte biblique qui connaît différentes étapes successives plus ou moins définies. Schenker a une autre approche plutôt orientée vers le point de rupture entre les deux éditions officielles que sont la *Vorlage* de LXX et le texte proto-massorétique. Son analyse montre que des raisons théologiques ont conduit l'instance officielle à corriger le texte pour remplacer la forme ancienne par l'édition révisée. Son regard est donc orienté vers les caractéristiques propres aux

---

34,8-17, manifeste l'exclusion du roi et de son administration du financement provenant du Temple.

408 A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 152-153, suggère même qu'il est possible de délimiter plus précisément la période entre 140 (Simon Maccabée) et 130 av. J.-C. (destruction du Garizim).

409 A. SCHENKER, "The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings," à paraître in FIOTL 9, Leiden, p. 16-18 du manuscrit.

deux formes, et spécialement de l'édition la plus récente dont il peut mettre en lumière les principales spécificités théologiques.

À côté des nombreuses études de Trebolle Barrera et de Schenker, nous rencontrons un certains nombre de chercheurs – en réalité peu nombreux – qui arrivent à des conclusions analogues ou qui reprennent ces conclusions à leur compte. Ainsi Steven L. McKenzie, dont les études sont principalement centrées sur l'histoire deutéronomiste, prend régulièrement en compte LXX comme témoin du développement littéraire.[410] Il estime, à la suite de Trebolle Barrera, que LXX ancienne des Rois offre vraisemblablement le texte le plus fiable.[411] Au contraire de la situation en Samuel, il ne pense pas que les Chroniques soient particulièrement proches du texte de 3 Rg de LXX ancienne, mais plutôt de celui de TM. Dans le domaine de la critique rédactionnelle, un autre exégète, Gary N. Knoppers, tend à considérer LXX ancienne comme le meilleur texte des Rois.[412]

f. TM et la Vorlage *de LXX : deux révisions secondaires parallèles*

Il existe une dernière façon de concevoir les relations entre TM et LXX des Rois dans l'histoire du texte. Ce courant de recherche considère qu'il ne faut pas supposer une généalogie linéaire de ces textes, mais les situer comme deux traditions parallèles issues d'une source commune dont elles sont chacune un développement littéraire autonome. La situation se complique s'il y a eu des relations transversales et des influences réciproques entre les deux traditions. Pour les tenants de cette position, la généalogie linéaire ne fait pas droit à la complexité du témoignage textuel et donne une image erronée de l'histoire du texte.[413]

---

410 S.L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42), Leiden 1991, spéc. 21-40, 47-51, 72-73.

411 S.L. MCKENZIE, "1 Kings 8 : A Sample Study into the Texts of Kings Used by the Chronicler and Translated by the Old Greek," *BIOSCS* 19 (1986) 15-34 : "The results of our study on 1 Kgs 8 tend to corroborate Trebolle's arguments for the originality of the OG order and miscellanies (...). The OG is not just an important independent witness to a variant text type, but the evidence indicates that it should probably be regarded, generally speaking, as the best text of 1 Kings extant" (p. 32).

412 G.H. KNOPPERS, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies*, 2 vol. (HSM 52, 53), Atlanta 1993-1994.

413 Cf. P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 17.

Nous trouvons un bon exemple de cette approche dans la thèse de Jobst Bösenecker.[414] Son objectif est d'étudier toutes les différences entre TM et LXX de 1 R 1-11 en vue de caractériser la relation des témoins. Il en ressort d'abord que les traducteurs ont été généralement très fidèles à leur *Vorlage* hébraïque que, sauf exception, ils n'ont pas cherché à interpréter ou à expliciter.[415] TM et la *Vorlage* de LXX représentent ainsi deux traditions textuelles parallèles de l'histoire de Salomon. Leur comparaison aboutit, selon Bösenecker, à la conclusion qu'elles attestent chacune un développement littéraire et rédactionnel distinct, après leur séparation d'avec leur source commune.[416] En outre, une autre source a pu servir de base aux deux longs "plus" qu'atteste LXX en 3 Rg 2. S'il arrive que la *Vorlage* de LXX représente parfois un texte plus ancien que TM (par exemple en 1 R 8,12 = 3 Rg 8,53a),[417] les deux rameaux sont généralement marqués par un développement littéraire parallèle. La *Vorlage* de LXX présente donc un texte dont il faut tenir compte pour l'histoire rédactionnelle de 1 Rois, surtout quand on peut le situer avant TM.[418]

Dans son étude de l'histoire de la composition du cycle d'Élisée, Hermann-Josef Stipp entreprend un travail textuel pour établir la base de l'analyse rédactionnelle.[419] S'il n'expose pas de manière synthétique sa conception de l'histoire du texte, sa conclusion revient en définitive à considérer LXX et TM comme deux traditions littéraires parallèles. Les différences entre les témoins sont telles, qu'il en vient à parler de plusieurs *Urtexte* situés à différents niveaux du développement littéraire.[420] Il a récemment formulé de manière plus claire la nature textuelle ambiguë de LXX : "*Alt* ("alexandrinischer Text" = la *Vorlage* de LXX) ist in Kön ein Gemisch aus alten und vielen jungen Elementen, und die Aufgabe lautet, daraus Stück für Stück die textgeschichtlichen Perlen herauszusieben."[421]

---

[414] J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion. Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Könige 1-11*, thèse non publiée, Rostock 2000. En quelques pages à la fin du volume, il formule ses principaux résultats en de brèves thèses.

[415] J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, spéc. thèses 2.4 à 2.7 ; il est généralement possible de reconstituer cette *Vorlage*, thèse 3.3.

[416] J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, 264 et thèse 2.1.

[417] J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, 169-172, 185-187, thèses 2.2 et 2.10.

[418] J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, thèses 2.2 et 3.2.

[419] H.-J. STIPP, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7* (ATAT 24), St. Ottilien 1987.

[420] H.-J. STIPP, *Elischa*, spéc. 47.

[421] H.-J. STIPP, "Rezension von A. Schenker, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*," *BZ* 49 (2005) 307-312, spéc. 308.

C'est donc une démarche éclectique au cas par cas qui conduit à identifier la source des formes distinctes. Mais toute reconstitution de cette source restera une entreprise imprécise. Le travail consistera plutôt à déterminer les formes littéraires plus anciennes et plus récentes dans le processus de développement des textes.[422] Pour Stipp, l'histoire du texte et l'histoire rédactionnelle sont finalement un seul et même développement qui nécessite une conjugaison des méthodes d'analyse.[423]

Frank H. Polak estime également que, dans le récit du règne de Salomon (1 R 2,35-11,25), TM comme la *Vorlage* de LXX sont des textes secondaires issus d'une source commune.[424] LXX, qui est la traduction fidèle de sa *Vorlage*, représente un texte hébreu qui est une "recension tardive" ("late recension").[425] Ses caractéristiques philologiques permettraient de la dater de la fin de l'époque perse ou de la période hellénistique. Les principales élaborations littéraires dont elle témoigne sont les compositions des principaux "plus" de LXX (2,35a-k.l-o et 2,46a-l) et une révision du chapitre 7. TM représente une forme littéraire appelée "recension principale" ("main recension") qui révise plusieurs passages de dimension réduite.[426] Si Polak situe la recension principale (TM) à une époque plus ancienne que la recension tardive (LXX), cette dernière conserve pourtant des éléments anciens – parfois antérieurs à la rédaction deutéronomiste[427] – qui ont été corrigés en TM. Par exemple, le "plus" de LXX en 3 Rg 6,1a-b.c-d, dont la première partie apparaît en 5,31-32TM et la deuxième en 6,37-38TM, semble original.[428] Il en est de même pour l'ordre des versets attesté par LXX en ces passages – la transition entre les ch. 8 et 9 ou à l'intérieur des ch. 9-10 – ;

---

[422] H.-J. STIPP, *Elischa*, spéc. 47-48.

[423] H.-J. STIPP, *Elischa*, spéc. 481-487 ; cf. ci-dessus 1.4.1.*b*.

[424] F.H. POLAK, "The Septuagint Account of Salomon's Reign : Revision and Ancient Recension," in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998* (SCS 51), Atlanta 2001, 139-164, spéc. 149 : "I thus propose the hypothesis that MT and the Hebrew text reflected by LXX both contain a secondary recension of the ancient Salomon account. This account served as a literary source text for the recension embodied by MT (the main recension, RecM) and the recension reflected by LXX (the late recension, RecL)."

[425] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 143-148 et 164.

[426] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 149-151 et 164 pour la liste des passages révisés.

[427] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 156.

[428] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 152. Il rejoint ainsi l'hypothèse déjà formulée par J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899³, 264-265.

c'est ici manifestement TM qui a cherché à lisser la narration.[429] Il apparaît que, tout en étant un texte secondaire, la *Vorlage* de LXX représente également une forme du texte antérieure aux deux recensions. Polak tente ainsi de reconstituer les strates rédactionnelles et le processus de composition complet : à l'origine un récit ancien sur Salomon ; puis des étapes rédactionnelles intermédiaires que l'on peut identifier dans la rédaction sur le thème de "la richesse et la sagesse" ("wealth and wisdom") et la strate deutéronomiste ; enfin les deux dernières étapes que sont la recension principale (TM) et la recension tardive (*Vorlage* de LXX).[430]

Le travail de Polak suscite deux remarques. Nous constatons d'abord que, plus encore que Trebolle Barrera ou Stipp, Polak conçoit le développement littéraire du texte biblique comme un processus unique et progressif. C'est dans ce développement que les recensions successives attestées par – et dans – les témoins textuels doivent prendre place. Mais sa reconstruction des strates anciennes est finalement éclectique puisqu'elle est composée d'éléments de TM et d'autres de LXX. On peut se demander si cette approche n'induit pas une confusion entre la considération des couches littéraires ou rédactionnelles et le processus textuel ou éditorial.[431] La seconde remarque, presque contradictoire à la première, concerne l'usage que fait Polak de l'analyse narrative dans la comparaison des témoins : "the question whether the *Vorlage* of LXX is primary or secondary *vis-à-vis* MT (or partly primary) has to be decided by linguistic and narratological criteria."[432] En soulignant ainsi le bien-fondé de cette approche, il rejoint la méthode mise en œuvre par Schenker.

Nous pouvons encore mentionner ici les travaux de A. Graeme Auld, qui sans chercher à se prononcer directement sur le rapport entre TM et LXX des Rois arrive à des conclusions analogues à la théorie des recensions parallèles.[433] Cet auteur soutient que les Chroniques et Samuel-Rois reposent sur une source commune dont ils sont des développements littéraires autonomes.[434] C'est dans ce cadre que le témoignage de LXX des Rè-

---

[429] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 152-162.

[430] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 162-164.

[431] Nous y reviendrons ci-dessous 1.5.

[432] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 145.

[433] A.G. AULD, *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994 ; Id., "Salomon at Gibeon : History Glimpsed," in S. AHITUV, B.A. LEVINE (eds.), *Eretz-Israel. Historical and Geographical Studies* 24, Jerusalem 1993, 1*-7*.

[434] "If we can persuade readers that a text containing more or less simply the material common to both Samuel-Kings and Chronicles did once exist, new and more secure ap-

gnes lui paraît intéressant, sans pourtant qu'il en fasse un usage systématique. Les éléments communs à Rois et Chroniques semblent également être présents en LXX.[435] Mais d'autres caractéristiques propres à LXX, par exemple les "miscellanées," n'existent pas non plus en Chroniques. LXX pourrait donc attester d'un troisième développement rédactionnel émanant de la même source.[436] Mais Auld ne considère pas LXX des Chroniques, qui offre également des différences notables. Par ailleurs il faut se demander si, avant de comparer les Rois avec les Chroniques, il ne conviendrait pas de commencer par établir l'histoire du texte en comparant TM avec LXX pour déterminer la forme la plus ancienne. Ensuite seulement une comparaison des deux formes anciennes et des deux formes révisées pourrait être éclairante.

g. Synthèse

Notre tour d'horizon a décrit les trois hypothèses principales sur l'histoire du texte des Rois. 1° Le courant majoritaire de l'exégèse considère TM comme le témoin du texte le plus ancien et LXX comme un texte secondaire explicité et glosé (Montgomery, Stade, Thiel, etc.) ; dans cette optique on attribue les différences de LXX soit à l'œuvre du traducteur (Wevers), soit à une révision interne au grec (van Keulen, Gooding), ou encore à un processus de type midrashique dans la *Vorlage* hébraïque de LXX (Talshir). 2° Certains auteurs – anciens comme récents – estiment que la *Vorlage* de LXX atteste une forme littéraire majoritairement plus ancienne que TM ; ce dernier est le fruit d'une œuvre de réédition (Thenius, Wellhausen, Hrozný, Trebolle Barrera, Schenker). 3° Un dernier courant considère finalement que TM et la *Vorlage* de LXX représentent deux développements littéraires parallèles issus d'une source textuelle commune (Stipp, Bösenecker, Polak, Auld).

L'absence de consensus et l'ampleur des divergences entre les différentes thèses montrent que la recherche sur l'histoire du texte des Rois est encore loin de trouver sa solution définitive. Il y a lieu de vérifier et d'éprouver les hypothèses contradictoires pour tenter de mieux comprendre

---

preciation will be possible of how two biblical books interpreted a now-lost book available to them both." A.G. AULD, *Kings without Privilege*, 10.

435 P.ex. pour l'histoire de Salomon en 1 R 3-10 et 2 Ch 1-9 : A.G. AULD, "Salomon at Gibeon," 5*.

436 A.G. AULD, *Kings without Privilege*, p.ex. 23-27, 164-167, etc. ; Id., "Salomon at Gibeon," 5*-6*.

l'évolution historique des textes. Notre travail entend apporter sa contribution à ce débat.

1.5. *Histoire du texte et/ou histoire de la rédaction des Rois ?*

Le parcours que nous avons fait dans l'alinéa précédent (1.4.) montre que la question des rapports entre l'histoire rédactionnelle et l'histoire textuelle devient de plus en plus déterminante. La nature littéraire des différences entre TM et LXX permet de conclure à un "enchevêtrement entre l'histoire textuelle et l'histoire littéraire," comme le dit Barthélemy (cf. 1.4.1.*b*.). Par exemple, pour le cas des Rois, plusieurs exégètes ont noté qu'en plusieurs de ses différences LXX ne témoignait pas, ou seulement partiellement, de certaines caractéristiques deutéronomistes.[437] Cela pose inévitablement des questions pour les différentes conceptions de la (des) rédaction(s) deutéronomiste(s) pour lesquelles la recherche se fonde principalement sur l'état attesté par TM.[438] En effet, jusqu'ici la *Literar-* ou *Redaktionskritik* n'avait que peu pris en considération le témoignage de la diversité textuelle dans son élaboration. Le renouveau des études sur l'histoire du texte lui ouvre un nouveau champ de recherche. Mais il est nécessaire de définir précisément dans quelle mesure et selon quelles modalités il convient d'établir un lien entre histoire du texte et histoire de la rédaction.

Pour certains auteurs, comme Stipp[439] ou plus encore Polak,[440] l'enchevêtrement entre l'histoire du texte et de la rédaction manifeste finalement qu'il s'agit d'un processus unique et continu de développement du texte biblique.[441] La comparaison des témoins permettrait de reconstituer une étape plus ancienne du développement littéraire du texte, mais de manière le plus souvent éclectique. En effet, en découpant différentes strates en TM et LXX, l'analyse morcelle les textes et ne fait plus droit à l'unité distincte des deux formes littéraires à comparer. En outre, cette approche

---

[437] P.ex. J. TREBOLLE, "Redaction, Recension, and Midrash," 22-23 ; Id., *Salomón y Jeroboán*, spéc. 184-185 ; Z. TALSHIR, *The Alternative Story*, spéc. 283 ; G. KRAUTWURST, *Studien zu den Septuagintazusätzen*, spéc. 311-312 ; F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 156 ; etc. Pour sa part, P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 294-299, estime que LXX atteste toutes les principales interventions deutéronomistes, les différences étant le résultat d'interventions littéraires internes au grec.

[438] Cf. les réflexions de J. TREBOLLE, "Histoire du texte," p.ex. 334, 342 etc.

[439] H.-J. STIPP, "Textkritik – Literarkritik – Textentwicklung," spéc. 156-157.

[440] F.H. POLAK, "The Septuagint Account," spéc. 162-164.

[441] Nous avons mentionné la position analogue de Ulrich, p.e.x. E ULRICH, "The Canonical Process," 51-78, et la discussion en 1.4.1.*c*.

identifie des couches littéraires qui n'ont peut-être jamais existé, alors que l'histoire du texte doit situer des formes littéraires existantes. En d'autres termes, dans cette perspective, l'histoire du texte est comme absorbée et intégrée à l'histoire de la rédaction. On peut se demander s'il ne s'agit pas là – en particulier chez Polak – d'un pas qui apporte plus de confusion que de clarté.[442]

Pour sa part, Trebolle Barrera unit également l'histoire rédactionnelle et textuelle en un unique processus littéraire. Mais, pour lui, la distinction entre l'étape de composition et l'étape d'édition propre à la transmission est plus clairement établie. Il estime, comme nous l'avons déjà noté, que l'histoire du texte doit précéder l'histoire de la rédaction, pour éviter d'attribuer aux rédacteurs deutéronomistes des interventions littéraires plus tardives.[443] C'est, selon nous, dans ce sens que l'on peut distinguer les deux approches sans pour autant les séparer.

En conclusion, si l'on peut affirmer formellement que le développement littéraire ne s'est pas achevé avec le début du processus de transmission de l'Écriture Sainte, l'histoire rédactionnelle et l'histoire textuelle ne doivent pas pour autant être confondues. La première se situe en amont de la diversité littéraire attestée par la tradition manuscrite. Une contribution à l'histoire du texte permet, quant à elle, d'identifier le stade éditorial le plus haut qu'il soit possible d'atteindre dans les textes tels qu'ils nous sont accessibles. Remonter au-delà de ce témoignage attesté nécessite une autre méthode que la seule comparaison des témoins. L'étude de l'histoire du texte et de l'évolution littéraire attestée dans la tradition manuscrite ne peut pas remonter au-delà d'une période comprise entre le 2ème et, au plus haut, le 4ème siècle avant notre ère. C'est ainsi que nous définissons et délimitons ce que l'on appelle l'histoire la plus ancienne du texte de la Bible hébraïque.

La présente étude entend rester dans les limites de l'histoire du texte ainsi définie. La prise en considération de la critique rédactionnelle se bornera à examiner ses conclusions là où le témoignage de la *Vorlage* de LXX pourrait conduire à les reconsidérer. Tant il est vrai que la très grande majorité des nombreux travaux d'exégèse sur les livres des Rois concerne jus-

---

442 Comme le note justement P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 18, à propos de l'analyse de Polak : "This linkage of text-historical data and literary-critical analysis may be considered a new step in the research history of Kings, as it goes considerably beyond the issue of Deuteronomistic additions on which Trebolle focuses."

443 J. TREBOLLE, "Histoire du texte," spéc. 334-335.

tement l'histoire de la rédaction, nous éviterons délibérément de prendre position dans ce débat qui dépasse notre propos.[444]

1.6. *Conclusion : la présente étude à l'horizon de la recherche récente*

Cette première section de notre étude entendait faire le bilan de la recherche récente sur l'apport de LXX ancienne, et plus précisément de sa *Vorlage* hébraïque, à l'histoire la plus ancienne du texte des Rois. Ce large parcours constitue l'horizon sur lequel il convient de situer notre propre étude. Nous pouvons synthétiser les orientations théoriques de notre recherche en formulant sept réflexions conclusives.

1° La nature littéraire des différences entre TM et LXX ne fait guère de doute (cf. 1.4.1.*c.* et *d.* 3°). La seule transmission du texte, avec son lot d'erreurs et d'approximations, ne peut expliquer toutes les divergences entre ces deux témoins anciens. Seule une activité rédactionnelle et littéraire peut en rendre compte.

2° La majorité des recherches mentionnées ont montré combien il importe de prendre en considération l'histoire textuelle de LXX, à laquelle nous avons consacré une grande partie de ce chapitre (cf. 1.2. et 1.3.). On ne peut pas faire l'histoire du texte biblique, ni entreprendre une comparaison sérieuse avec TM sans d'abord établir la forme la plus ancienne de la

---

444 Pour un état de la question récent, en particulier sur le cycle d'Élie (1 R 17-19), on pourra se référer à B. LEHNART, *Prophet und Könige im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (VTSup 96), Leiden 2003, spéc. 175-357 ; J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17-19* (Publication of the Finnish Exegetical Society 80), Helsinki-Göttingen 2001 ; S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart 2001 ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben* (BZAW 281), Berlin-New York 1999, 30-38 pour l'état de la question, 38-162 pour une étude rédactionnelle ; W. THIEL, "Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition," in K. GRÜNWALDT, H. SCHROETER (Hg.), *Was suchst du hier, Elia ? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch* (Hermeneutica 4), Rheinbach-Merzbach 1995, 27-39 ; Id., "Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume : Leuven 1989* (VTSup 43), Leiden-New York, 1991, 148-171 ; A. LEMAIRE, "Vers l'histoire de la Rédaction des Livres des Rois," *ZAW* 98 (1986) 221-236 ; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historichem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (ETS 33), Leipzig 1977 ; R. SMEND, "Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii-xix," *VT* 25 (1975) 525-543 ; etc.

version grecque.[445] Il apparaît en effet que la multiplicité textuelle interne à la Bible grecque est le reflet d'un processus de révisions et de recensions successives qui avait pour but de conformer le texte à TM (cf. 1.2.4. et 1.3.6.). Or l'absence d'édition critique des Règnes dans la *Septuaginta* de Göttingen et l'usage encore largement répandu chez les biblistes de l'édition manuelle de Rahlfs (1935)[446] sont, à notre sens, l'une des causes du discrédit de LXX dans l'exégèse, même en critique textuelle. L'édition de Rahlfs donne précisément l'image erronée d'un texte grec unifié souvent proche de TM.[447] Il ignore d'ordinaire le témoignage du texte antiochien et de VL, qui est souvent la seule attestation de LXX la plus ancienne. Ces lacunes obligent donc les exégètes soucieux d'étudier l'histoire du texte à faire ce travail par eux-mêmes.

3° Nous sommes de l'avis, avec de nombreux chercheurs, que LXX est le reflet fidèle de sa *Vorlage* (cf. 1.4.1.*a.* et *d.* 1° et 2°). C'est également prendre le traducteur au sérieux que de lui prêter l'intention de rendre sa source hébraïque aussi littéralement que possible. Plusieurs études montrent que, dans la majorité des cas, il est possible de faire une rétroversion du grec à l'hébreu. Il ne faut donc pas attribuer trop vite des développements littéraires à l'entreprise de traduction sans faire l'hypothèse qu'ils puissent représenter une source hébraïque.

4° La comparaison consiste finalement à situer les deux formes textuelles hébraïques dans l'histoire la plus ancienne du texte des Rois. Par méthode, on ne peut exclure aucune des trois hypothèses (cf. 1.4.2.*g.*) : l'antiquité du texte proto-massorétique (attesté par TM), ou celle de la *Vorlage* hébraïque de LXX ancienne, ou encore la possibilité que les deux formes soient des développements parallèles. Il se peut qu'occasionnellement les trois tendances se manifestent dans les textes.

---

445 Ce principe a déjà été clairement formulé par P. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, 2 : "Wollen wir über den hebräischen Text ins klare kommen, so gilt es zunächst die Urform der griechischen Übersetzung zu finden."

446 A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 vol. Stuttgart 1979² (1ère éd. 1935).

447 Les choix méthodologiques de Rahlfs dépendent largement des connaissances de son époque, et ne se justifient plus aujourd'hui. L'édition – qui n'avait pas la prétention d'être une édition critique complète – repose en effet principalement sur les grands onciaux, *Vaticanus*, *Alexandrinus*, *Sinaiticus* (cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, L-LIII) et ignore dans une large mesure les manuscrits en cursive et le témoignage de VL. Cela prive le chercheur des variantes parfois les plus intéressantes, en particulier pour les Règnes. Son apparat n'est donc plus en mesure d'illustrer l'histoire du texte de la Bible grecque telle que l'envisage la recherche récente. En outre, Rahlfs procède à un choix sélectif des variantes souvent en harmonie avec TM (cf. p.ex. la critique récente de Y.A.P. GOLDMAN, *Megilloth* [BHQ 18], Stuttgart 2004, 15*).

L'histoire du texte n'est jamais totalement homogène et il faut éviter une vision monolithique.

5° Il nous semble pourtant que l'évolution parallèle des éditions est la solution la moins vraisemblable, le parallélisme se limitant essentiellement à l'histoire de la transmission des versions grecques et du texte proto-massorétique. Dans le second cas, on sait que cette transmission a été très fidèle.[448] Dans le cas de LXX, nous avons montré qu'elle relève en grande partie d'un processus de recension qui a contaminé le texte pour l'harmoniser avec TM (cf. 1.2. et 1.3.). Les interventions d'ordre littéraire indépendantes de TM nous semblent limitées. Quoi qu'il en soit, il est peu vraisemblable que cette évolution parallèle ait produit la majorité des différences littéraires, et cela pour deux raisons. D'abord, les textes sont trop identiques – ce sont substantiellement les mêmes récits – pour admettre qu'ils aient évolué de manière autonome et parallèle. Ensuite, la nature même des différences semble mieux s'expliquer si l'on conçoit un développement linéaire, une forme corrigeant l'autre. C'est en effet ce principe heuristique qui nous incline à opter pour une évolution linéaire. Tant qu'elle est possible, cette explication est plus simple, car elle identifie un point de départ et un point d'arrivée. La conception d'une évolution parallèle exigerait que l'on reconstruise une source commune, ce qui est une démarche plus hypothétique. Telle est donc la perspective générale que nous entendons examiner aussi longtemps que la situation textuelle et littéraire ne nous impose pas d'envisager l'évolution parallèle.

6° Nous entendons tester et éprouver sérieusement l'hypothèse de l'ancienneté de la *Vorlage* de LXX, sans pour autant formuler d'a priori ou de postulat. Les études qui aboutissent à cette conclusion (Thenius et Wellhausen, Trebolle Barrera et Schenker ; cf. 1.4.2.*a.e.*) invitent à lui accorder au moins le bénéfice du doute. Si ce résultat se vérifiait, cela nous donnerait une meilleure connaissance des caractéristiques théologiques de la fixation textuelle et littéraire de TM (cf. 1.4.1.*d.* 5°).

7° Enfin, l'établissement d'une chronologie des formes littéraires distinctes est en mesure d'apporter une lumière nouvelle sur l'histoire même de la rédaction du livre des Rois et peut permettre de réévaluer certaines conclusions de la *Literarkritik* (cf. 1.5).

---

448 Cf. E. Tov, "La nature du texte massorétique," spéc. 106-107 ; D. Barthélemy, *CTAT*, vol. 3, cxiii.

2. Critères méthodologiques pour une comparaison de TM et LXX des Rois

La première partie de ce chapitre a montré la nécessité de l'usage de LXX pour établir l'histoire la plus ancienne du texte des livres des Rois. Avec cet état de la question, nous avons défini nos orientations, formulé notre thèse sur l'histoire du texte des Rois et jeté les bases théoriques pour en faire l'étude. Dans ce cadre, nous avons déjà implicitement fourni les critères méthodologiques d'une comparaison systématique entre TM et LXX (cf. spéc. 1.6.). Dans cette seconde partie, il nous reste à recueillir les résultats de cette investigation et à tirer les conclusions qui permettent d'établir la méthodologie de notre recherche.

2.1. *Objectif de la recherche et remarques préliminaires*

Le but de ce travail est de retracer l'histoire la plus ancienne du texte dans une section des livres des Rois, précisément du cycle d'Élie (spéc. 1 R 17-18), grâce à la comparaison systématique des deux témoins les plus anciens que sont le texte proto-massorétique attesté par TM et LXX ancienne. Ces deux formes du texte représentent vraisemblablement deux états littéraires distincts dans le processus ancien de transmission de l'Écriture Sainte (cf. 1.6. 1°). La démarche consiste donc à étudier chaque texte dans sa logique narrative et théologique propre et à le comparer à l'autre. Il n'est pas question ici de corriger un texte par l'autre dans une démarche éclectique, mais de chercher à établir la chronologie des témoins et à identifier la forme littéraire la plus ancienne.

Avant d'élaborer le processus de recherche pour atteindre le but que nous avons formulé, quelques remarques préliminaires s'imposent. Il nous paraît d'abord important, tout au long de cette étude, de rester particulièrement attentif aux différentes hypothèses formulées sur les textes que nous travaillerons. Les appréciations du témoignage textuel de LXX sont tellement contradictoires que l'on ne peut faire l'économie d'une discussion, mais celle-ci doit s'en tenir à l'essentiel. Nous prendrons également en considération, quand cela sera nécessaire, les résultats de la critique rédactionnelle pour souligner l'éclairage nouveau qu'est en mesure d'apporter l'histoire du texte.

Le choix d'une méthode dépend du type de questions que l'on veut poser au texte. Notre objectif principal étant l'histoire du texte, la méthode doit être en premier lieu textuelle et historique. Or, pour atteindre cette finalité, la comparaison des deux formes littéraires du même récit apparaît

comme un objectif intermédiaire nécessaire. La nature de cette comparaison impose donc l'usage d'une méthode littéraire – au sens synchronique du terme – de type narratif. En d'autres termes, nous partirons d'une étude synchronique de deux textes littérairement distincts, pour aboutir à un propos diachronique de succession et de correction de l'un par l'autre. Une recherche en histoire du texte par comparaison de formes littéraires distinctes se situe donc au carrefour des méthodes.

Une telle comparaison de deux formes de récits quasiment identiques pose la question de l'objectivité des méthodes choisies et de leur mise en œuvre.[449] En particulier, l'usage d'une méthode narrative à l'intérieur d'une étude d'histoire du texte peut susciter la perplexité.[450] Il faut éviter ici un double malentendu : d'abord au sujet de la rigueur de l'analyse narrative, ensuite peut-être sur l'idée de pure objectivité de la critique textuelle. Toute méthode d'analyse biblique se fonde sur l'intuition de l'interprète. Nous reconnaissons que l'analyse narrative nécessite une attention accrue pour que l'exégète ait conscience de sa subjectivité, la maîtrise et sache en faire bon usage.[451] Comme le dit Jan P. Fokkelman, "être un bon lecteur, c'est veiller à garder l'équilibre à chaque pas en cours de lecture, en contrôlant constamment ce qui relève de l'apport personnel et de l'inclination à com-

---

[449] Cf. p.ex. P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, 21 : "In view of the above [l'exposé des diverses hypothèses de l'histoire du texte des Rois], it is hard to resist the conclusion that to a certain degree the variety of opinions on the relationship between the LXX and MT is due to subjective preferences and personal choices regarding approach, methodological principles, reference materials, etc." ; A. SCHENKER, "Jéroboam et la division du royaume," 196 : "À lire les études sur ce sujet, on ne peut se défendre de l'impression que l'appréciation subjective et les raisons de probabilité plus ou moins grande dominent le champ. Cela est bien naturel puisque les textes si proches (...) offrent peu de prise à une datation relative, en l'absence, bien entendu, de tout critère externe."

[450] Cf. p.ex. Z. TALSHIR, "Literary Design," spéc. 53-57 : "Scholars who approach the Bible as literature and oppose literary criticism claim priority to their system as against the subjectivity and fragility of the diachronical approaches. However, literary approaches are subjective all the same or even more. (...) The literary quality of a work is its own inherent quality and its implications reading its relationship with another work is limited by definition" (56-57).

[451] P. ex. F.H. POLAK, "The Septuagint Account," 145, n. 12 : "On a higher level, in particular when dealing with meaning and attitude, such study [narratology, rhetorical criticism, and prosody] is fraught with subjectivity, but the basic analysis required for our purpose enables responsible, intersubjective judgment. On the other hand, it is logically impossible to argue that a given description, classification, or generalization is objective. For who is to provide objective proof for this alleged objectivity ?" A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 173 : "Die Beweiskraft ist freilich nicht überall gleich stark. Ein subjektives Moment bei der Einschätzung von Wahrscheinlichkeiten und bei der Beurteilung von narrativ und überhaupt von literarisch Möglichem oder Sinnvollem ist aus der philologischen Argumentation nicht herauszulösen. Die Plausibilität oder Überzeugungskraft der hier begründeten Argumentationen muss sich dann erweisen."

pléter ou à trop colorer les choses, à exagérer certaines significations ou à se laisser emporter par l'imagination, etc. Le bon lecteur maîtrise sa subjectivité : il ne la nie pas et sait qu'il ne doit pas en rougir, mais il est capable de la mettre au service du texte d'une manière disciplinée."[452] La part intuitive de l'analyse doit finalement toujours faire droit à un texte concret. C'est en définitive le texte qui fournit les clefs de son interprétation, guide la lecture et permet de vérifier la solidité d'une hypothèse. En critique textuelle il en va de même. Ce sont les témoins du texte qui guident la synthèse et servent de cadre à l'intuition du chercheur.

2.2. *Processus de recherche*

Le processus de recherche que nous établissons ici décrit les étapes auxquelles l'étude doit se soumettre. Ces étapes ne sont pas obligatoirement chronologiques, mais elles montrent le chemin logique qu'il faut parcourir. Dans les chapitres qui suivent, nous suivrons rigoureusement cette logique, même si la chronologie des étapes peut varier suivant les cas. En outre, il arrivera que certaines étapes ne soient pas explicitées quand elles ne l'exigent pas. La comparaison de TM et LXX en vue de reconstituer l'histoire du texte s'effectue ainsi dans un processus de six étapes.

1° *Établissement de LXX la plus ancienne*

La première étape consiste à rechercher le texte le plus ancien de la version grecque. Nous avons établi que, pour la section des Règnes qui nous concerne (γγ), LXX^{B} est généralement le meilleur témoin de LXX ancienne car il n'est affecté ni par la recension καίγε ni par les recensions hexaplaires (cf. 1.3.6.). Pourtant, quand LXX^{L} et VL témoigneront d'une leçon différente, il sera nécessaire d'évaluer les témoins. Il n'est pas impossible qu'occasionnellement ces derniers attestent de formes plus anciennes que LXX^{B}. Selon les principes critiques établis par de Lagarde (cf. 1.2.3.*a.*), plus le grec s'éloigne de TM plus il a de chance de représenter LXX ancienne. À condition, bien entendu, que ces leçons ne soient pas dues à des corruptions ou à une évolution interne au grec.

---

[452] J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (Le livre et le rouleau 13), Bruxelles 2002, 24.

2° *Lecture synoptique de TM et LXX*

Nous établirons une synopse des textes hébreu (TM selon *BHS*) et grec (LXX[B] selon BROOKE-MCLEAN), au moins pour les passages les plus importants, en proposant leur traduction française.[453] La lecture synoptique est un moyen déjà bien utilisé dans notre domaine de recherche.[454] Le parallélisme se situe évidemment dans l'identité du récit offerte par les deux formes qui sont composées de la même substance narrative. C'est sur les différences entre les deux textes que porte la comparaison. La première différence, fondamentale, réside dans leur langue respective, l'hébreu et le grec. La comparaison prend en compte les spécificités de chaque système linguistique et porte attention aux techniques de traduction mises en œuvre dans la version grecque (cf. 1.4.1.*a*.), pour éviter de juger comme textuelles ou littéraires des différences dues aux seules spécificités linguistiques. En outre, trois types de différences peuvent être identifiés[455] : 1° les "plus" ou les "moins" (indiqués en italique dans nos synopses), 2° les différences de structure et d'ordre de chapitres, de phrases ou de mots, 3° les variantes (qui seront soulignées dans les synopses). La comparaison, pour être systématique, doit porter sur les trois types de différences dans un récit donné si l'on veut éviter de fractionner la cohérence interne de la narration. En effet, il s'agit de ne pas isoler ces différences mais au contraire de les mettre en relation, afin d'éclairer la signification distincte de chacune des deux formes du récit étudié.

---

[453] Voir également la traduction de l'ensemble du cycle d'Élie selon LXX par P. LEFEBVRE, "Le cycle d'Élie selon la Septante. 3 R 17-20 ; 4 R 1-2," in *Le Saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église* (Spiritualité orientale 53), Bégrolles-en-Mauges 1992, 31-48.

[454] Que l'on pense aux nombreux travaux de P.-M. Bogaert qui utilise systématiquement les synopses ; voir pour nos chapitres : P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (3 Règnes 20)," in G.R. WILLEMS (éd.), *Élie le prophète. Bible, Tradition, iconographie*, Leuven 1988, 39-57, spéc. 44-48. Voir encore l'usage qu'en font P.S.F. VAN KEULEN, *Two Versions*, p.ex. 26-27, 314-322 (en hébreu et en grec) ; Z. TALSHIR, *The Alternative Story*, 37-143 (en hébreu et en grec avec reconstitution de sa *Vorlage* hébraïque, avec un commentaire continu) ; J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, spéc. 4-69 (uniquement en traduction allemande) ; D. DUVAL, *Salomon*, spéc. 22-295 (uniquement en traduction française, avec notes philologiques et textuelles) ; G. KRAUTWURST, *Studien zu den Septuagintazusätzen*, p.ex. 74-75, etc. (en hébreu et en grec). Pour des éléments théoriques : G. LASSERRE, *Les synopses : élaboration et usage* (Subsidia biblica 19), Rome 1996. Il définit la synopse comme "une présentation conjointe de textes parallèles pour en faciliter la comparaison" (p. 54).

[455] Cf. E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, 124-153.

La comparaison synoptique devrait donc d'abord faciliter l'identification des éventuelles erreurs textuelles pour conduire ensuite à une évaluation de la nature littéraire des différences et permettre enfin d'établir la relation chronologique entre les témoins.

3° *Comparaison de type textuel : corruptions éventuelles et traduction*

Avant d'évaluer la nature littéraire des différences entre les deux formes du texte, nous nous assurerons qu'elles ne sont pas dues 1° à des erreurs de transmission ou à des corruptions en TM ou dans la *Vorlage* hébraïque de LXX, 2° à des approximations, à des erreurs d'interprétation ou à la méconnaissance du traducteur, ou enfin 3° à des corruptions ou évolutions internes au grec. Cette triple évaluation textuelle s'avère nécessaire, même si elle restera parfois implicite dans notre exposé. En définitive, il s'agit ici de vérifier que LXX est le reflet fidèle – et littéral – d'une *Vorlage* différente de TM.[456] Une fois cela établi, une rétroversion du grec à l'hébreu sera proposée.[457]

4° *Comparaison narrative des formes littéraires distinctes*

Une différence est d'ordre littéraire ou rédactionnel si la nature ou le sens d'un récit est modifié, sans que l'on puisse l'expliquer par quelque corruption que ce soit, à quelque stade de la transmission que ce soit (recension, traduction, copie, etc.). La comparaison de récits littérairement distincts exige le recours à une méthode littéraire de type narratif. En effet, dans le cas de TM et LXX, et précisément pour les deux formes du récit du cycle d'Élie, on constate que l'histoire racontée en grec et en hébreu (le signifié ou le contenu informatif) est substantiellement la même ; les éléments déterminants de l'intrigue sont similaires voire identiques. Cependant la mise en récit (le signifiant, l'énoncé, le discours narratif) peut contenir des différences notables.[458] L'étude narrative à laquelle on doit se soumettre dans cette section visera précisément à "analyser comment le narrateur met en récit l'histoire racontée à l'intention de ses lecteurs ; la stratégie qu'il déve-

---

[456] Voir nos conclusions théoriques en 1.4.1.*d.* 1° et 2°, ainsi que 1.6. 3°.

[457] Cf. les indications de E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, spéc. 57-103.

[458] Sur la distinction entre "histoire racontée" (*story*) et "mise en récit" (*discourse*), voir G. GENETTE, *Figures III*, Paris 1972, 71-76, spéc. 72 ; D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève-Montréal 1998, 25-29 ; J.-L. SKA, *"Our Fathers have Told Us." Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13), Rome 2000, 5-6.

loppe en construisant son récit relève de ce que l'on appelle la rhétorique narrative."[459] Nous étudierons en particulier comment l'intrigue peut, dans les deux formes du récit, avoir une stratégie légèrement différente[460] et comment les acteurs (ou personnages) – spécialement Élie – y sont construits.[461] Cette lecture examinera par exemple quelles relations les personnages entretiennent entre eux et comment ils évoluent dans la cohérence temporelle et spatiale de l'histoire racontée.[462] Comme les différences se limitent souvent à quelques détails, il conviendra d'accorder une attention particulière aux éléments de la structure rhétorique de la narration : les répétitions de mots, les jeux de vocabulaire, le jeu des images et des figures qui structurent le texte.[463] En d'autres termes, cette étude narrative visera à mettre en lumière la différence des enjeux théologiques entre les formes littéraires. Par exemple quel est le portrait d'Élie, comment est présentée sa fonction prophétique et, en définitive, quelle image de Dieu est ainsi véhiculée ? En somme, il s'agira d'interpréter le récit et d'en donner la teneur théologique en portant une attention particulière aux éléments qui distinguent les deux textes.

5° *Appréciation de l'évolution littéraire et chronologie des formes textuelles*

Une fois le sens narratif et théologique de chaque forme du récit établi, il s'agira de les comparer pour en déterminer la relation d'origine. Si l'analyse narrative cherchait à mettre en lumière les effets de sens voulus par le narrateur – ou plus précisément par l'instance narrative[464] –, l'analyse

---

459 D. MARGUERAT, "Entrer dans le monde du récit," in D. MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte* (Lire la Bible 134), Paris 2003, 9-37, 16.

460 D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 53-74 (L'intrigue) ; J.-L. SKA, *Our Fathers have Told Us*, 17-38 (Ch. 3, Plot).

461 Cf. R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles 1999, spéc. 157-177 (Ch. 6 : La caractérisation des personnages et l'art de la réserve) ; J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, spéc. 57-75(Ch. 4 : Le narrateur et ses personnages) ; J.-L. SKA, *Our Fathers have Told Us*, 83-94 (Ch. 6, Characters) ; D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 75-98 (Les personnages).

462 Cf. J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, spéc. 103-119 (Ch. 6 : Temps et espace, entrées et sorties. Du pouvoir d'une bonne construction) ; J.-L. SKA, *Our Fathers have Told Us*, 8-15 (Ch. 2, Time).

463 Pour des éléments de méthode en analyse rhétorique : cf. R. MEYNET, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989, spéc. 175-307.

464 Selon G. GENETTE, *Figures III*, 225-227, l'instance narrative est la "voix" qui produit le discours narratif et le jeu du récit. Cette notion, par rapport au concept de narrateur qui en est synonyme, a l'avantage de dépersonnaliser cette fonction. Cela permet alors de

diachronique, qui vise à établir la chronologie des textes, tend à comprendre l'intention de l'éditeur ou du correcteur. Si les démarches restent parallèles et se situent à des plans différents, la première approche est en mesure d'éclairer la seconde. Les effets théologiques créés par l'instance narrative disent quelque chose de l'intention de l'éditeur. Le travail sera donc inductif : à partir des différences littéraires du récit, il s'agira de remonter à la cause qui les a produites, c'est-à-dire les raisons narratives ou théologiques qui ont nécessité une modification. La comparaison des stratégies ou logiques narratives distinctes, ainsi que des enjeux théologiques doit permettre de définir quel texte a le plus de chance d'être la correction de l'autre et pour quelle raison, sans exclure a priori que les deux textes soient le développement parallèle d'une source commune. Ce sont en effet les trois possibilités de relation à envisager et à éprouver (cf. 1.6. 4° et 5°). Les critères de "plausibilité" et de "contre épreuve" – mis en évidence par Schenker[465] – doivent aider à mener à bien cette évaluation : quelle est l'évolution littéraire la plus vraisemblable ? Le raisonnement inverse est-il aussi possible et plausible ? De même, le principe d'accumulation des indices est important[466] : si l'analyse d'une majorité de textes particuliers conduit à la même conclusion, l'hypothèse gagne en vraisemblance et permet de trancher des cas incertains.

6° *Synthèse sur l'histoire du texte, caractéristiques de l'édition révisée*

La dernière étape de ce processus vise à reconstituer l'histoire la plus ancienne du texte de 1 R 17-18 en déterminant le rapport d'origine qu'entretiennent les témoins. Si la majorité des analyses de péricopes particulières permet de définir la même chronologie entre les formes du texte, nous pourrons tirer une conclusion générale et qualifier un témoin de forme littéraire la plus ancienne et l'autre, d'édition secondaire ou de révision. Si les résultats sont partagés, c'est-à-dire si régulièrement l'une et l'autre forme attestent un texte original, il faudra conclure à une évolution littéraire

---

mieux comprendre comment un éditeur peut lui-même avoir l'intention d'investir cette instance pour infléchir le cours du récit. Quand nous parlerons de narrateur, comme le fait couramment la narratologie, c'est précisément cette instance narrative que nous désignerons.

[465] Cf. ci-dessus 1.4.2.*e*. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 5 : "Das Kriterium dieser Prüfung ist dabei doppelt : zuerst die *Plausibilität*. Ist eine solche Abhängigkeit wahrcheinlich ? Das zweite Kriterium ist die *Gegenprobe*. Leuchtet das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis (...) weniger oder gar nicht ein ? Beide Kriterien ergänzen einander und bestätigen sich gegenseitig."

[466] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 7-8.

parallèle. Dans la première hypothèse – une succession linéaire des formes littéraires – il faudra tenter de mettre en lumière les caractéristiques de l'édition révisée et les principes herméneutiques, idéologiques et théologiques qui ont guidé la révision. Ces caractéristiques générales devraient permettrent, dans le meilleur des cas, de dater l'entreprise de révision. On pourra finalement évaluer les conséquences de l'histoire du texte ainsi dégagée sur l'histoire de la rédaction, surtout si le texte qui s'avèrera ancien n'est pas celui (TM) que la *Literarkritik* prend comme base de son analyse.

Chapitre 2.

Les deux récits de la résurrection de l'enfant et la fonction prophétique (1 R 17,17-24)

Les formes grecque et hébraïque du récit de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta (1 R 17,17-24) – par lequel nous commençons cette étude pour son importance dans notre propos – ont, dans l'ensemble, la même substance narrative et leurs différences ne semblent être que de détail. Cependant, une lecture attentive permet de relever des nuances significatives de la narration dans chacun des deux témoins textuels. Notre étude se divisera en trois étapes. Dans un premier temps nous allons décrire les différences textuelles et en faire une première analyse (1.). Puis nous mettrons en lumière la logique propre de chacun des deux témoins du texte, ainsi que leur contenu littéraire et théologique (2. et 3.). Nous tenterons enfin de les situer l'une par rapport à l'autre en établissant l'évolution textuelle (4.). Cette comparaison nous conduira à examiner les relations de notre récit avec la péricope de la résurrection du fils de la Shounamite par Élisée (2 R 4,18-37).

1. Les deux formes du récit (TM et LXX)

Le premier pas de la comparaison de TM avec LXX consiste à en faire une lecture synoptique pour en repérer les différences et en faire un premier examen. Dans notre traduction, l'italique signale les "plus" de l'un ou l'autre texte et les variantes sont soulignées.

LXX		TM	
Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἠρρώστησεν ὁ υἱὸς τῆς	17 Et il advint, après ces choses, que tomba malade le fils de la femme, la	17 Et il advint, après ces événements-là, que tomba malade le fils de la femme,	וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה חָלָה בֶּן־הָאִשָּׁה בַּעֲלַת הַבָּיִת

γυναικὸς τῆς κυρίας τοῦ οἴκου· καὶ ἦν ἡ ἀρρωστία αὐτοῦ κραταιὰ σφόδρα ἕως οὗ οὐχ ὑπελείφθη ἐν αὐτῷ πνεῦμα.	maîtresse de maison; et sa maladie était tellement forte qu'il ne fut plus laissé de souffle en lui.	la maîtresse de maison; et sa maladie était tellement forte qu'il ne resta plus de souffle en lui.	וַיְהִי חָלְיוֹ חָזָק מְאֹד אֲשֶׁר לֹא־נוֹתְרָה־בּוֹ עַד נְשָׁמָה׃
καὶ εἶπεν πρὸς Ἠλειού Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρὸς μὲ τοῦ ἀναμνῆσαι ἀδικίας μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου;	18 Et elle dit à Élie : "Quoi à toi et à moi homme de Dieu ? Tu es venu vers moi pour faire souvenir ma faute et faire mourir mon fils."	18 Elle dit à Élie : "Quoi à toi et à moi homme de Dieu ? Tu es venu vers moi pour me faire souvenir mon péché et faire mourir mon fils."	וַתֹּאמֶר אֶל־אֵלִיָּהוּ מַה־לִּי וָלָךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּאתָ אֵלַי לְהַזְכִּיר אֶת־עֲוֺנִי וּלְהָמִית אֶת־בְּנִי׃
καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ πρὸς τὴν γυναῖκα Δός μοι τὸν υἱόν σου. καὶ ἔλαβεν αὐτὸν ἐκ τοῦ κόλπου αὐτῆς καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς τὸ ὑπερῷον ἐν ᾧ αὐτὸς ἐκάθητο ἐκεῖ, καὶ ἐκοίμισεν αὐτὸν ἐπὶ τῆς κλίνης.	19 Et Élie dit à *la femme* : "Donne-moi ton fils." Et il le prit de son sein et le monta dans la chambre haute, dans laquelle lui-même habitait et il le coucha sur le lit.	19 Et il lui dit : "Donne-moi ton fils." Et il le prit de son sein et le monta dans la chambre haute où lui demeurait et il le coucha sur *son* lit.	וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ תְּנִי־לִי אֶת־בְּנֵךְ וַיִּקָּחֵהוּ מֵחֵיקָהּ וַיַּעֲלֵהוּ אֶל־הָעֲלִיָּה אֲשֶׁר־הוּא יֹשֵׁב שָׁם וַיַּשְׁכִּבֵהוּ עַל־מִטָּתוֹ׃
καὶ ἀνεβόησεν Ἠλειοὺ καὶ εἶπεν Οἴμοι Κύριε, ὁ μάρτυς τῆς χήρας μεθ' ἧς ἐγὼ κατοικῶ μετ' αὐτῆς, σὺ κεκάκωκας τοῦ θανατῶσαι τὸν υἱὸν αὐτῆς.	20 Et *Élie* cria et dit : "*Hélas* Seigneur, *témoin de* la veuve avec qui moi je séjourne avec elle, toi tu as fait du mal en faisant mourir son fils"	20 Et il cria *vers YHWH* et dit : "YHWH *mon Dieu, est-ce que aussi* sur la veuve avec qui moi je séjourne tu as fait du mal en faisant mourir son fils ?"	אֶל־יְהוָה וַיֹּאמַר וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהָי הֲגַם עַל־הָאַלְמָנָה מִתְגּוֹרֵר עִמָּהּ אֲשֶׁר־אֲנִי לְהָמִית אֶת־בְּנָהּ׃ הֲרֵעוֹתָ
καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ τρίς, καὶ ἐπεκαλέσατο	21 Et il souffla dans l'enfant trois fois, et il invoqua le	21 Et il se mesura sur l'enfant trois fois,	וַיִּתְמֹדֵד עַל־הַיֶּלֶד שָׁלֹשׁ פְּעָמִים וַיִּקְרָא אֶל־יְהוָה

τὸν κύριον καὶ εἶπεν	Seigneur et dit :	et il cria vers YHWH et dit :	וַיֹּאמַר
Κύριε ὁ θεός μου, ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν.	"Seigneur mon Dieu : que l'âme de cet enfant-là retourne donc en lui."	"YHWH mon Dieu, qu'elle revienne, je te prie, l'âme de cet enfant-là en son intérieur."	יְהוָה אֱלֹהָי תָּשָׁב נָא נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד הַזֶּה עַל־קִרְבּוֹ׃
καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον.	[22]*Et ce fut ainsi, et l'enfant cria.*	[22]*Et YHWH entendit la voix d'Élie et l'âme de l'enfant revint en son intérieur et il reprit vie.*	וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל אֵלִיָּהוּ וַתָּשָׁב נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד עַל־קִרְבּוֹ וַיֶּחִי׃
		[23]*Et Élie prit l'enfant*	וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ אֶת־הַיֶּלֶד וַיֹּרִדֵהוּ מִן־הָעֲלִיָּה
καὶ κατήγαγεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὑπερῴου εἰς τὸν οἶκον καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ· καὶ εἶπεν Ἠλειού Βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου.	[23]Et il le descendit de la chambre haute dans la maison et il le donna à sa mère; et Élie dit : "Vois, ton fils est vivant."	et il le fit descendre de la chambre haute vers la maison et le donna à sa mère et Élie dit : "Vois, ton fils est vivant."	הַבַּיְתָה וַיִּתְּנֵהוּ לְאִמּוֹ וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ רְאִי חַי בְּנֵךְ׃
καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ πρὸς Ἠλειού Ἰδοὺ ἔγνωκα ὅτι σὺ ἄνθρωπος θεοῦ, καὶ ῥῆμα Κυρίου ἐν στόματί σου ἀληθινόν.	[24]Et la femme dit à Élie : "Voici ! Je sais que tu es homme de Dieu, et que la parole du Seigneur dans ta bouche est vraie."	[24]Et la femme dit à Élie : "Maintenant vraiment je sais que tu es un homme de Dieu et que la parole de YHWH dans ta bouche est vraie."	הָאִשָּׁה אֶל־אֵלִיָּהוּ וַתֹּאמֶר עַתָּה זֶה יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אָתָּה בְּפִיךָ אֱמֶת׃ וּדְבַר־יְהוָה

On relève trois ensembles principaux de différences qui donnent au récit des traits légèrement distincts. Le premier se situe dans l'interpellation de YHWH par le prophète (v. 20) ; le second dans le geste du prophète (v. 21) et le troisième dans la réalisation du miracle (v. 22-23a).

1.1. *L'exclamation d'Élie (v. 20)*

L'interpellation du Seigneur par Élie contient deux différences. D'abord TM, à la différence de LXX, précise explicitement le destinataire de l'appel du prophète : *et il cria vers YHWH et dit : YHWH mon Dieu...* וַיִּקְרָא אֶל־יְהוָה וַיֹּאמַר יְהוָה אֱלֹהָי. Cette précision indique immédiatement que l'intervention du prophète est un appel à YHWH, une prière, une invocation. Or, au verset suivant (v. 21), nous trouvons exactement la même expression. En TM, le parallélisme entre les deux invocations d'Élie est donc parfait. LXX de son côté, laisse le cri d'Élie en suspens au v. 20, avec une imprécision quant à son destinataire, ce qui le rend plus vif.

Ensuite, les paroles d'Élie au Seigneur sont elles-mêmes différentes. En TM la formulation est interrogative, הֲגַם, *est-ce que aussi*, alors qu'elle est clairement affirmative en LXX avec l'exclamation οἴμοι Κύριε, *hélas Seigneur.*[1] Ensuite, en TM, Élie s'adresse à YHWH en l'appelant *mon Dieu* (אֱלֹהָי), ce que le grec ne rapporte pas. Enfin, LXX a cette apposition étrange au nom divin, ὁ μάρτυς τῆς χήρας, *témoin de la veuve.* L'ensemble donne une tonalité bien différente aux propos du prophète.

Thiel[2] – et d'autres avant lui [3] – estime que l'ensemble du verset en LXX est dû à une corruption de sa *Vorlage*, dont il propose la reconstitution suivante : אוי לי יהוה עד־האלמנה. Il explique que אוי לי serait la forme corrompue de אלהי et עד de על ; la métathèse de יהוה serait due à la perturbation du texte. En effet l'expression עֵד הָאַלְמָנָה, *témoin de la veuve*, et le mot עד peut avoir subi une modification soit par corruption soit par interprétation. Il n'est pas impossible d'admettre la confusion du ל avec un ד aurait introduit l'expression עֵד הָאַלְמָנָה, *témoin de la veuve.*[4] Le substantif

---

1 Notons que le Targum lui-même ne soutient pas la forme interrogative, mais exprime la phrase comme une requête d'Élie adressée à YHWH :
וצלי קדם יוי ואמר יוי אלהי ברם על ארמלתא דאנא דאר עמה לא יתבאש לה ולא ימות ברה
Et il pria devant le Seigneur et dit : Seigneur mon Dieu, cependant, sur la veuve avec laquelle je demeure, qu'il n'y ait pas de mal pour elle et que son fils ne meure pas ! Cf. A. SPERBER, *The Bible in Aramaic. The Former Prophets According to Targum Jonathan,* Vol. II, Leiden 1959, 256 ; voir encore l'édition de E. MARTÍNEZ BOROBIO, *Targum Jonatán de los Profetas Primeros en Tradición Babilónica. Vol. II : I-II Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 63), Madrid 1998, 190.

2 W. THIEL, *Könige*, 64.

3 J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 297 ; A. ŠANDA, *Könige*, 423.

4 Cf. R. KITTEL, *Könige*, 141.

grec ὁ μάρτυς traduit habituellement l'hébreu עֵד[5]. Mais cette leçon pourrait être également le fruit de l'interprétation de la préposition עַל *sur, au sujet de*, par עַד, *jusqu'à*, comme on le trouve dans un *sebir* en Gn 49,13.[6] LXX témoignerait alors d'une autre vocalisation de עד. Quoi qu'il en soit, il est vraisemblable que ce phénomène – corruption ou interprétation – ait été déjà présent dans la *Vorlage* hébraïque de LXX.

Pour le reste du verset, l'explication de corruption proposée par Thiel est peu convaincante. En particulier ce dernier n'explique pas ce qui est advenu de la particule interrogative הֲגַם, qui est d'une grande importance pour le sens du texte car sans elle, l'intervention du prophète devient un reproche. En définitive, on peut se demander si LXX ne témoignerait pas d'un état différent du texte plutôt que d'une corruption de la *Vorlage*. Rien ne s'y oppose.

Par exemple l'interjection οἴμοι (ou οἴμμοι) apparaît une vingtaine de fois en LXX, elle est pourtant unique dans l'ensemble 1-4 Règnes. Elle traduit quatre formes hébraïques[7] : 1° אֲהָהּ (Jg 11,35 ; Jl 1,15 ; Ez 9,8 ; Ez 11,13) qui apparaît quant à elle trois fois dans les Rois (2 R 3,10 ; 6,5 ; 6,15) chaque fois traduite en grec par ὤ. 2° אוֹי ou l'une de ses formes dérivées (Ps 119[120],5 ; Jr 4,31 ; 15,10 ; 51,33[45,3]). אוֹי apparaît deux fois en Samuel (1 S 4,7 ; 4,8), traduit par οὐαί. C'est cette *Vorlage* que propose Thiel. 3° הוֹי (Jr 22,18) que l'on retrouve en 1 R 13,30 traduit en grec également par οὐαί. 4° Enfin οἴμμοι traduit deux fois אַלְלַי en Jb 10,15 et Mi 7,1, les deux seules occurrences de ce terme hébreu. Il faut préciser encore que l'expression grecque apparaît huit fois sans équivalent en hébreu, mais notre cas est le plus significatif.[8] Il paraît donc difficile de reconstituer la

---

5 On retrouve la correspondance ὁ μάρτυς / עֵד 45 fois dans l'AT, sur les 63 occurrences de עֵד dans la Bible hébraïque. Dans les autres cas, LXX traduit le substantif עֵד par μαρτύριον (7 fois dont Mi 1,2 et So 3,8 où le mot est attribué au Seigneur), par le verbe μαρτυρεῖν (6 fois), ou par μαρτυρία (2 fois). Quelques cas isolés ont une traduction plus large : une fois ἄνθρωπος (Is 8,2), une fois ἐγγυᾶν (Pr 19,28) et une fois ἔτασις (Jb 10,17).

6 Cf. I. HIMBAZA, *Le Décalogue et l'histoire du texte*, 128-129 ; E. TOV, *Textual Criticism*, 64.

7 Cf. R.A. KRAFT, *Septuagintal Lexicography* (SCS 1), Missouala 1975, 169.

8 Dans quatre cas le grec redouble (Mi 7,1 ; Jr 51,3 ; Ez 11,13) ou triple (Jl 1,15) l'expression présente une seule fois en TM ; 1 M 2,7 n'est transmis qu'en grec : pour F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabées* (Ebib) Paris 1949, 32, οἴμμοι répond à אוֹי לִי ; enfin Lm 1,21 est un cas difficile où l'expression n'apparaît qu'en LXX[A] (en note marginale de l'édition de J.E. GRABE, *Septuaginta Interpretum*) et qui, selon R.A. KRAFT, *Septuagintal Lexicography*, 169, pourrait être une corruption de ὅμοιοι ἐμοί, que l'on trouve dans les autres témoins (cf. J. ZIEGLER, *Septuaginta XV. Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*, Göttingen 1976[2], 473).

Vorlage de οἴμμοι avec certitude car, comme le souligne Kraft,[9] les relations de forme autant que de signification entre οἴμμοι, ὤ et οὐαί et leurs modèles hébreux sont très complexes ; les différentes interjections hébraïques pourraient donc toutes convenir ici. Pourtant, si l'on observe l'interpellation complète οἴμμοι Κύριε – interjection et nom divin – il apparaît d'abord que les deux autres occurrences de cette expression, Ez 9,8 et 11,13, rendent l'hébreu אֲהָהּ אֲדֹנָי יְהוִה.[10] Cette dernière formulation se retrouve plusieurs fois en TM, traduites en grec de manières assez diverses : δέομαι κύριε en Jos 7,7 ; ἆ ἆ κύριε κύριε en Jg 6,22 ; ὦ δέσποτα κύριε en Jr 1,6 et 4,10 ; ὦ κύριε en Jr 14,13 et 39,17(32,17) ; μηδαμῶς κύριε θεέ en Ez 4,14 ; μηδαμῶς κύριε κύριε en Ez 21,5. Si l'on observe ensuite que אוֹי et הוֹי n'apparaissent jamais accompagnés du nom divin, on peut émettre l'hypothèse que la *Vorlage* hébraïque de οἴμοι Κύριε dans notre passage a pu être très proche de celle d'Ez 9,8 et 11,13 : אֲהָהּ אֲדֹנָי יְהוִה ou éventuellement אֲהָהּ יְהוָה.[11]

1.2. *Le geste prophétique (v. 21)*

Le v. 21 offre une autre différence importante entre TM et LXX pour notre péricope. Le geste d'Élie sur l'enfant mort n'est pas le même dans les deux textes. En TM *il se mesura* (וַיִּתְמֹדֵד) trois fois sur l'enfant, tandis qu'en LXX *il souffla* (ἐνεφύσησεν) trois fois *en* lui. On peut se demander si le traducteur a mal compris le hitpoel de מָדַד,[12] s'il a voulu expliciter le geste du prophète en lien avec Gn 2,7,[13] ou si le texte contenait simplement une corruption non identifiée.[14] Mais rien n'empêche, ici non plus, que LXX ait lu un hébreu comme וַיִּפַּח, *et il souffla*, exactement comme en Gn 2,7.[15] Cette différence se révèlera cruciale pour comprendre l'action prophétique et le sens du récit.

---

9 R.A. KRAFT, *Septuagintal Lexicography*, 169.

10 Notons que, dans ces deux cas, LXX[A] reflète l'expression plus littérale, et probablement révisée : οἴμμοι Ἀδωναΐ Κύριε.

11 Cette toute dernière formule ne se trouve nulle part dans la Bible hébraïque.

12 W. THIEL, *Könige*, 64 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 297.

13 M. REHM, *Könige*, 172.

14 O. THENIUS, *Könige*, 218 ; A. ŠANDA, *Könige*, 423.

15 Cf. A. JEPSEN, in *BHS*, 603 et *HALAT*, 669.

1.3. *La réalisation du miracle (v. 22-23a)*

La différence quantitativement la plus importante du passage – comme du ch. 17 en entier – se situe aux v. 22-23a. Si le sens final du verset paraît identique, TM et LXX relatent le retour à la vie de l'enfant de manière totalement différente.

Pour TM, la prière du prophète est exaucée littéralement puisque les mots mêmes de son intercession (v. 21) servent à décrire le retour à la vie du garçon (v. 22) : *et l'âme de l'enfant revint en son intérieur*, וַתָּשָׁב נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד עַל־קִרְבּוֹ. Ces mots amènent la conclusion : *et il reprit vie*, וַיֶּחִי. La puissance de l'intercession d'Élie est clairement manifestée puisque le début du verset précise que *YHWH entendit la voix d'Élie*, וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל אֵלִיָּהוּ. Au début du verset suivant (v. 23), TM a un dernier "plus" qui établit un parallèle avec le v. 19 : *et Élie prit l'enfant*, וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ אֶת־הַיֶּלֶד. D'un côté (v. 19) il prend l'enfant (וַיִּקָּחֵהוּ) du sein de sa mère, de l'autre (v. 23a) il le prend de son lit pour le rendre à sa mère.

LXX n'a rien de tout cela. Elle se contente, sans répéter la formulation de la prière d'Élie, de souligner que celle-ci est exaucée et de décrire la réaction de l'enfant : *et ce fut ainsi, et l'enfant cria*, καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον.[16] Finalement le contenu est quasiment le même que TM, car la formule *et ce fut ainsi* résume la réalisation mot à mot de la prière d'Élie. La seule différence proprement narrative est introduite par le fait que *l'enfant cria*, *poussa un cri* ou *appela*.[17] Il est intéressant de noter que, structurellement, le cri de l'enfant établit un parallèle avec le cri d'Élie lui-même au v. 20 : *et Élie cria*, καὶ ἀνεβόησεν Ἠλειοὺ. Nous avons noté, au sujet de ce verset, que le cri du prophète est moins défini en LXX qu'en TM. Si TM établit un fort parallèle entre les deux invocations du prophète, *et il cria vers YHWH* (v. 20 et 21), LXX par contre met en relation le cri du prophète avec celui de l'enfant, comme si ce dernier reprenait à son compte l'invocation d'Élie par l'intermédiaire de son souffle (v. 21).

---

[16] Notons que LXX^L n'a pas exactement le même texte : καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἐπεστράφη ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου εἰς αὐτόν καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον, *et ce fut ainsi, <u>et l'âme de l'enfant fut ramenée en lui</u>, et l'enfant cria*. Manifestement LXX^L tente ici de corriger sa source grecque (LXX ancienne) en insérant la mention du retour de la vie dans l'enfant pour se rapprocher de TM (comme l'a justement noté A. ŠANDA, *Könige*, 423).

[17] VL atteste également du cri de l'enfant : *Et exclamavit puer* : cf. les gloses marginales des Vulgates espagnoles, A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 114. En outre, elle confirme LXX ancienne pour le "moins" de la suite (v. 23a) puisqu'elle poursuit directement : *Et deposuit eum de pergula in domum*...

La formulation sémitique de la phrase grecque laisse supposer qu'elle est le reflet exact de ויהי כן ויקרא הילד. L'expression hébraïque ויהי כן est assez fréquente dans la Bible hébraïque et LXX la traduit presque systématiquement par καὶ ἐγένετο οὕτως.[18] Quant à καὶ ἀνεβόησεν il traduit vraisemblablement ויקרא, en parallèle au cri d'Élie au v. 20 ; mais formellement les verbes צעק ou זעק, qui apparaissent souvent en 1-2 S et 1-2 R traduits par βοάω ou ses dérivés,[19] sont également des *Vorlage* possibles.

Pour Thiel,[20] LXX est le résultat d'une corruption de TM, du v. 22 au v. 23a. Il note d'abord que le cri de l'enfant est difficile à soutenir. Il pense que ἀνεβόησεν est une corruption de ἀνεβίωσεν, *il reprit vie*,[21] qui ne subsiste que dans un seul témoin grec (Thiel indique le G[407]).[22] Le "moins" de la première partie du verset s'expliquerait par un homoioteleuton qui aurait provoqué la chute du passage entre les deux formules על־קרבו.[23] La probable *Vorlage* hébraïque du v. 22a : ויהי כן ויקרא הילד, serait le fruit d'une corruption du v. 23a TM : ויהי pour ויחי, *et il était vivant*, et ויקרא הילד pour ויק(ח) א(ליהו את־) הילד.

Son argumentation contient une contradiction. Car il défend dans le grec l'originalité de ἀνεβίωσεν mais, simultanément, il explique la corruption de la *Vorlage* en reconstruisant ויקרא. De fait, les témoins grecs qui lisent ἀνεβίωσεν peuvent parfaitement être des révisions qui harmonisent leur texte sur TM. Ceci mis à part, l'argument d'un homoioteleuton est assez fort mais la reconstruction du v. 23a est assez peu convaincante. L'original hébreu était-il tellement défectueux, qu'il aurait confondu le ח avec un ר et omis les six lettres suivantes tout en y récupérant le א pour former ויקרא ? En résumé, considérer la *Vorlage* de LXX comme une corruption de TM,

---

18 Cela vaut pour Gn 1,11.15.24.30 ; Jg 6,38 ; 2 R 15,12 ; pour Am 5,14 la formule est très proche καὶ ἔσται οὕτως, et dans les cas de Gn 1,7.9 le grec ne contient simplement pas l'expression.

19 Pour זעק, voir p.ex. : 1 S 12,8.10 ; 14,20 ; 15,11 ; 28,12 ; 2 S 10,4.5 ; etc. Pour צעק voir : 1 S 13,4 ; 1 R 20,39 ; 2 R 3,21 ; 4,1.40 ; 6,5.26 ; 8,3 etc.

20 W. THIEL, *Könige*, 65.

21 Déjà A. ŠANDA, *Könige*, 423 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 298.

22 L'édition de BROOKE-MCLEAN identifie le manuscrit grec : u = *Jerusalem Holy Sepulchre* 2, qui correspond au G[407] (manuscrit de la fin du 9[ème] siècle). Flavius Josèphe rapporte l'événement dans le même sens (*Ant.* VIII, 13,3) : παρὰ πᾶσαν προσδοκίαν ἀνεβίωσεν, *contre toute une attente il reprit vie*. Le verbe est le même que le G[407], mais Josèphe ne suit pas littéralement le texte biblique dans sa relation du récit, et ne fait qu'énoncer les faits. Il peut très bien être tributaire du TM.

23 Également C.F. BURNEY, *Kings*, 220.

nous semble être trop rapide et trop hypothétique. Certains auteurs estiment au contraire que LXX est original.[24]

1.4. *Conclusion*

La lecture synoptique des deux formes du récit a révélé des différences notables, qui ne peuvent être réduites à un ensemble d'accidents textuels. L'hypothèse d'une corruption de la *Vorlage* de LXX ne semble pas être la conclusion la plus vraisemblable. Il paraît plus probable que les deux textes témoignent de deux états différents dans l'évolution littéraire. Pour s'en faire une idée claire, il nous faut examiner le contenu narratif et théologique de chacun d'eux. En effet les différences textuelles donnent deux structures rhétoriques distinctes. Ni l'événement de la résurrection, ni l'activité du prophète lui-même ne sont exactement identiques. Nous sommes en présence de deux mises en récit différentes d'un même événement, chacune ayant ses accents théologiques propres.

2. Le récit de 17,17-24 selon TM

La péricope de la résurrection de l'enfant de la veuve de Sarepta apparaît en TM comme une construction narrative très finement agencée. Nous allons d'abord étudier la structure du récit pour en faire ressortir le sens théologique. Nous dégagerons ensuite la signification de détail des trois versets où LXX s'éloigne de TM.

2.1. *Structure narrative*

Après l'introduction (v. 17), qui pose le contexte et la situation initiale de l'intrigue, on peut dégager une structure narrative de trois scènes successives qui décrivent chacune la relation qu'entretiennent deux acteurs.[25] La

---

24 B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 151 : "It is conceivable that this is the original text, and that M (=TM) has been amplified after v. 21" ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 543 : "frt text orig," peut-être le texte original ; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 220, choisit la version de LXX sans commentaire.

25 La structure du récit, dans sa version hébraïque, a fait l'objet de nombreuses études : R.L. COHN, "The Literary Logic of 1 Kings 17-19," *JBL* 101/3 (1982) 333-350, spéc. 336-337 : cette courte étude de la structure de notre passage (dans l'analyse de l'ensemble littéraire 17-19) sert de base à notre proposition. Le chiasme qu'il met en lumière souligne à la fois la maîtrise d'Élie et la transformation qui s'opère chez la veuve. A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung," *VT* (1977) 454-474, spéc. 460-463 : il souligne les paral-

première (v. 18-19) décrit le nouement de l'intrigue dans la confrontation de la veuve et d'Élie ; la seconde (v. 20-22) présente le dialogue du prophète avec YHWH et l'action transformatrice du récit ; et la troisième enfin (v. 23-24) montre la relation renouvelée de la veuve avec Élie et le dénouement de la situation. Notons que l'enfant lui-même n'a qu'un rôle secondaire.[26] La première et la troisième scène sont construites sur un schéma inversé : la troisième reprend les éléments de la première sous un angle positif, le conflit est résolu. La scène centrale est elle-même construite sur le fort parallélisme de la formule d'intercession du prophète. C'est dans le passage d'une intercession à l'autre – ou plus précisément de la question à l'intercession – que la situation dramatique de départ, l'enfant mort, trouve sa résolution. On peut donc conclure que la péricope est construite sur un chiasme de deux tableaux inversés, l'un focalisé sur la mort, l'autre sur la vie.

Nous pouvons présenter la structure du texte comme suit (voir en page suivante) : les soulignés indiquent les éléments formels sur lesquels se base la structure ; les italiques signalent les principales différences avec LXX.

L'introduction, exposant la situation de départ, précède le chiasme proprement dit. A et A' désignent les deux interpellations de la veuve (en discours direct) et l'évolution de l'une à l'autre, le passage d'une connaissance insuffisante à une vraie connaissance de *l'homme de Dieu*. Puis Élie s'adresse à son tour à la femme (discours direct), lui réclamant le fils mort (B) et le lui rendant vivant (B'). Les deux parties parallèles C et C' décrivent le mouvement inverse de l'action d'Élie avec l'enfant.

---

lélismes et aboutit plus ou moins à la même organisation du discours. Il montre que les deux personnages principaux sont la veuve et le prophète, l'enfant occupant un rôle secondaire. Schmitt souligne aussi l'importance du discours direct dans le récit. GROUPE SAMENET, "Le fils et la veuve : deux récits de résurrection," in L. PANIER (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique.* Recueil d'hommages pour Jean Delorme, Paris 1993, 247-266, spéc. 247-254 : cette étude base son analyse sur trois catégories sémiotiques : les sanctions (vv. 18 et 24), les mouvements (vv. 19 et 23), les performances (vv. 20-22) ; ici encore la structure croisée s'en trouve confirmée. L'étude insiste sur la transformation de la connaissance que la femme a de *l'homme de Dieu*, connaissance d'abord *insuffisante* (v. 18), puis *vraie* (v. 24). Voir encore : J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision*, 32-34 ; A. WÉNIN, *Élie et son Dieu (1 Rois, 17-19)* (Horizons de la foi 50), Bruxelles 1992, 16-17 ; J.T. WALSH, *The Elijah Cycle : A Synchronic Approach,* Ann Arbor 1982, 11-14 ; B.O. LONG, *I Kings, with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9), Grand Rapids 1984, 184-187 ; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 220-221 ; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 95 ; etc.

[26] A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24," 461 : "Er ist nur insoferne unentbehrlich, weil sich an ihm eine Machttat des Elija erweist." Voir encore B.O. LONG, *1 Kings*, 185.

Intro. [17]Et il advint, après ces événements, que tomba malade le fils de la femme, la maîtresse de maison; et sa maladie était tellement forte qu'il ne resta de souffle en lui.

A [18]Et elle dit à Élie : "Quoi à toi et à moi homme de Dieu? Tu es venu vers moi pour faire souvenir mon péché et faire mourir mon fils".

B [19]Et il lui dit : "Donne-moi ton fils".

C Et il le prit de son sein et le monta dans la chambre haute, où il demeurait (là) et il le coucha sur *son* lit.

D [20]Et il cria *vers YHWH* et dit : "YHWH *mon Dieu,*
est-ce que aussi sur la veuve avec qui moi j'ai séjourné tu as fait du mal en faisant mourir son fils ?"
[21]*Et il se mesura sur* l'enfant trois fois.

D' et il *cria vers* YHWH et dit : "YHWH mon Dieu,
je te prie, que l'âme de cet enfant revienne en son intérieur.
[22]*Et YHWH entendit la voix d'Élie*
et l'âme de l'enfant revint en son intérieur
et il reprit vie.

C' [23]*Et Élie prit l'enfant* et il le descendit de la chambre haute dans la maison et il le donna à sa mère ;

B' et Élie dit : "Vois, ton fils est vivant."

A' [23]Et la femme dit à Élie : "Maintenant vraiment je sais que tu es un homme de Dieu, et que la parole du Seigneur dans ta bouche est vraie."

Dans les parties C et C', la double mention du verbe לָקַח, *prendre*, *saisir*, (la seconde étant absente de LXX) souligne le solide parallélisme des deux déplacements d'Élie. Littérairement il manifeste la vigueur de l'action du prophète. Mis à part ce verbe, l'ordre des éléments est exactement chiastique :

C	il prend	[l'enfant] du sein de sa mère	a
		le monte dans chambre haute	b
		le couche sur son lit	c
C'	*il prend*	l'enfant [du lit]	c'
		le descend de la chambre haute dans la maison	b'
		le donne à sa mère	a'

La partie centrale (D-D') est la plus finement organisée (ce qui est très intéressant pour notre propos, puisque plusieurs éléments de TM sont ab-

sents de LXX). Le texte est construit sur un très fort parallélisme formel : *et il cria vers YHWH et dit : YHWH mon Dieu.* Pourtant nous constatons que D', lui-même construit en parallèle, est plus développé que D (les italiques signalent toujours les différences avec LXX).

D		
a	Appel	Et il cria *vers YHWH* et dit : "YHWH *mon Dieu,*
b	Question	*est-ce que aussi sur la veuve* avec qui moi j'ai séjourné tu as fait du mal en faisant mourir son fils ?"
c	Geste	*Et il se mesura sur* l'enfant trois fois.
D'		
a	Appel	et il *cria vers* YHWH et dit : "YHWH mon Dieu,
b	Demande	je te prie, que l'âme de cet enfant revienne en son inté-
c	Réponse	rieur."
c^1		*Et YHWH entendit la voix d'Élie*
c^2		*et l'âme de l'enfant revint en son intérieur*
		et il reprit vie.

Les deux formules d'appel (**a**) sont doubles : une partie narrative à la 3ème personne (*et il cria vers YHWH et dit*), et une partie en discours direct (*YHWH mon Dieu*). Elles répètent quatre fois le nom divin à elles seules. À ces formules succèdent deux discours d'Élie adressés au Seigneur (**b**). Le premier, sous forme interrogative, apparaît comme une mise en cause de YHWH pour la mort de l'enfant, et le mal infligé ainsi à la veuve. Il reprend une partie de la formulation de la veuve elle-même au v. 18 : *pour faire mourir mon / son fils.* Il transmet cette accusation de la veuve à YHWH, mais en l'exprimant sous forme interrogative, comme une impossible réalité, mais tout de même comme un doute. La seconde intervention auprès de YHWH est une prière pour la restauration de la vie de l'enfant. Jusqu'ici le parallélisme est presque parfait. Cela nous conduit à lire aussi en parallèle les deux phrases qui suivent (**c**). La première montre un geste dont Élie est le sujet (**c**), tandis que la seconde décrit une action dont YHWH est le sujet (**c**) ou la cause évidente (**c^1**, **c^2**). La structure fait donc correspondre l'agir d'Élie à celui de YHWH. Cela se vérifie également dans le parallélisme très étroit entre **b** et **c^1**, dû à la formulation quasiment identique. L'événement dont YHWH est la cause, correspond littéralement à ce que le prophète demande. Et entre ces deux formulations parallèles se trouve la mention explicite de l'efficacité de l'intercession du prophète auprès de YHWH : *Et YHWH entendit la voix d'Élie.*

La fine construction du récit lie étroitement les deux fils que sont l'intercession du prophète et l'action de YHWH. Si, comme le note Cohn,

"le rituel de résurrection d'Élie anticipe la résurrection effective de l'enfant par YHWH,"[27] cette anticipation apparaît surtout comme un contraste. La structure montre clairement que la résurrection de l'enfant ne se produit pas suite au geste d'Élie sur ce dernier, ou à un quelconque rituel, mais parce que YHWH a écouté sa prière. La fin du passage en **c²** conclut en toute clarté ce dénouement du drame. C'est donc dans la prière d'Élie que se trouve le secret de sa puissance et non d'abord dans son geste.[28]

Remarquons en outre que cette partie centrale est fortement liée aux parties extérieures.[29] La section D est reliée à ce qui précède par la double formulation *pour faire mourir mon / son fils* (לְהָמִית אֶת־בְּנִי / אֶת־בְּנָהּ), dans la bouche de la veuve d'abord (v. 18) et d'Élie ensuite (v. 20). La répétition de ces deux expressions souligne que la première partie de la scène est centrée sur la mort. À cette double formulation il en correspond une seconde, qui lie D' à ce qui suit. En effet, la conclusion explicite de la structure centrale (absente de LXX), *et il reprit vie* (וַיֶּחִי), est reprise en écho dans l'interpellation de la femme par Élie (B', v. 23) : *vois, ton fils est vivant* (רְאִי חַי בְּנֵךְ). Cela souligne combien le passage de la mort à la vie est aussi celui d'Élie lui-même. Son discours, centré sur la mort de l'enfant, reproduit d'abord celui de la veuve, puis par l'invocation de l'action vivifiante de YHWH il entre dans la dynamique de la vie.

2.2. *L'intention théologique de TM*

Cette structure nous permet à présent de dégager les enjeux théologiques du récit, en relevant d'abord la logique de la péricope entière puis les accents propres à TM dans les trois passages où le grec offre une forme différente.

2.2.1. *La logique narrative*

La structure montre que le récit selon TM, construit en chiasme, dispose deux tableaux opposés. Le premier tableau, centré sur l'enfant mort, part d'une mise en accusation de l'homme de Dieu et aboutit sur un geste énigmatique qui reste sans conséquence immédiate. Le second tableau part de l'intercession du prophète, immédiatement et totalement exaucé, pour se focaliser sur l'enfant vivant et aboutir à une véritable reconnaissance de l'homme de Dieu. Le parallélisme central (D-D'), profondément articulé

---

27 R.L. Cohn, "The Literary Logic of 1 Kings 17-19," 337.

28 Cf. Groupe Samenet, "Le fils et la veuve," 249.

29 Cf. R.L. Cohn, "The Literary Logic of 1 Kings 17-19," 337.

sur l'invocation de YHWH, montre précisément que, d'une part, la mise en question de l'agir divin s'accompagne d'un "faire" du prophète – ou d'un rite – qui ne produit pas d'effet par lui-même, mais que, par ailleurs, la prière du prophète est d'une efficacité totale. Ce contraste indique que la vie ne peut être provoquée ou ramenée par personne, sinon par YHWH lui-même : le "faire" appartient à Dieu. Si la veuve est conduite à un approfondissement de sa connaissance de l'homme de Dieu, à une conversion en quelque sorte, on pourrait dire que le prophète lui-même vit cet événement comme un passage initiatique. Il s'ajuste progressivement à sa véritable vocation prophétique, qui est l'intercession plutôt que l'action d'éclat.[30]

2.2.2. *L'invocation d'Élie (v. 20)*

Nous avons relevé que la formulation de TM contient des termes qui, dans la bouche d'un prophète, semblent plus adéquats que LXX. L'invocation, יְהוָה אֱלֹהָי, *YHWH mon Dieu*, est clairement celle d'une prière.[31] Elle manifeste la proximité du priant avec Dieu dont il invoque l'aide et le salut.

En outre la formule interrogative n'est pas une simple accusation de l'agir de Dieu. Dans la logique du récit, cette question appelle une réponse négative : "est-ce toi, YHWH mon Dieu, qui as fait mourir l'enfant de la veuve à qui tu as ordonné de me nourrir, et par l'intermédiaire de laquelle tu m'as sauvé de la famine ? Non, ce n'est pas possible !" Notons que la particule intensive גַּם, *aussi, même, de plus,* accentue encore l'impossibilité de la situation. Elle fait probablement référence au contexte du récit, à la situation du reste du pays, sur lequel, par la bouche du prophète YHWH a envoyé la sécheresse (cf. 1 R 17,1) : "les fils d'Israël sont idolâtres et tu les punis; mais cette femme étrangère, qui reconnaît YHWH comme étant mon Dieu (cf. 1 R 17,12), et qui me nourrit, est-ce que tu la punis *aussi* ?" La question montre ainsi que le Seigneur ne punit pas le péché de la veuve – comme celle-ci le pense (v. 18) – puisqu'il ressuscite son fils, mais bien celui du peuple qui se détourne de lui et adore Baal.

Par ailleurs la formule interrogative établit un parallèle important avec la figure de Moïse. Armin Schmitt[32] a, en effet, montré que la séquence

---

30 Le récit d'Élie au mont Carmel montrera précisément la même chose : si action d'éclat il y a, elle est le fruit de la prière du prophète (1R 18,36-37) et non de son action personnelle.

31 Cf. Ps 3,8 ; 5,3 ; 7,2.4 ; 13,4 ; 22,3 ; 25,2 ; 38,22 ; 109,26 etc. Jon 2,7 ; 1 R 3,7 ; 8,28 ; 2Ch 6,19 etc. Pour l'évolution de l'expression cf. O. EISSFELDT, "« Mein Gott » im Alten Testament," in Id., *Kleine Schriften*, vol. 3, Tübingen 1966, 35-47 (paru d'abord en *ZAW* 61 [1945/48] 3-16).

32 A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24," 466-471.

narrative de notre récit adopte une structure identique à cinq textes, au moins, de l'histoire de Moïse : Ex 14,1-31 ; 15,22-25 ; 17,3-6 ; Nb 11,4-35 ; 21,4-9. Les éléments structurants sont les suivants : 1° courte présentation d'une situation de détresse ; 2° violent reproche adressé par le peuple à Moïse, sous la forme d'une interrogation ; 3° Moïse transmet le reproche à YHWH, sous la forme d'une question ; parfois il s'ensuit un dialogue entre les deux ; 4° grâce à la médiation de Moïse, YHWH résout la situation de détresse. La reprise de ce schéma en 1 R 17,17-24 tend à présenter Élie comme un nouveau Moïse, et donne à sa médiation une autorité mosaïque.

On peut donc conclure que, quand le prophète s'adresse au Seigneur, il le fait avec révérence et confiance. Même s'il transmet la préoccupation des hommes, ici la détresse de la veuve, il le fait sous la forme d'une prière. Élie est décrit comme un nouveau Moïse, qui transmet à YHWH les plaintes du peuple et dont l'intercession est entendue par le Seigneur (v. 22). Il est un médiateur de grande autorité.

2.2.3. *Le "faire" du prophète (v. 21a)*

Littéralement le verbe מָדַד, signifie *mesurer*. Le hitpoel que nous rencontrons dans notre passage est un hapax qui a pour sens *s'étendre sur, se mesurer à*. Beaucoup de commentateurs modernes voient, dans ce geste un peu énigmatique, une pratique magique[33] ou une technique de réanimation artificielle[34] surtout si l'on estime que l'enfant n'est pas véritablement mort. Il faut effectivement noter que le texte ne précise pas explicitement que l'enfant est mort, mais *qu'il ne resta plus de souffle* (נְשָׁמָה) *en lui* (v. 17). Cette expression pourrait désigner une faiblesse physique extrême plutôt que le fait de la mort effective.[35] Cependant, selon la logique narrative du

---

[33] J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 296 ; W. THIEL, *Könige*, 76 ; J. GRAY, *Kings*, 382 ; G.H. JONES, *Kings*, 308 ; E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 223 ; A. ROFÉ, *Storie di profeti* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 8), Brescia 1991, 157 ; B. BECKING, " 'Touch for Health...' Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the History of Yahwism," *ZAW* 108 (1996) 34-54, spéc. 37-38 où il estime que le geste d'Élie sur l'enfant (מָדַד) est le même que celui d'Élisée ; etc.

[34] G.R. DRIVER, "Ancient Lore and Modern Knowledge," in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, 277-286, spéc. 280-282. Selon lui cette technique de réanimation artificielle ne décrit pas une respiration artificielle par insufflation, comme le comprend LXX par confusion avec l'histoire d'Élisée (2 R 4,34-35).

[35] G.H. JONES, *Kings*, 307-308. 309 ; J. GRAY, *Kings*, 382 : il précise que dans ce cas le causatif du v. 18 : לְהָמִית, *pour faire mourir*, désigne l'intention plutôt que le résultat de l'action.

récit, l'on peut raisonnablement penser que l'enfant était effectivement mort.[36] D'autant plus que le texte précise, au v. 22 que *l'enfant reprit vie.*[37]

Le sens narratif du verset est donc clair : l'enfant est mort, allongé sur la couche d'Élie, et ce dernier *se mesure* (וַיִּתְמֹדֵד) à lui, c'est-à-dire s'étend de tout son long sur lui. Si l'on ne peut exclure l'évocation d'une pratique magique – sans pouvoir la prouver non plus –, il apparaît clairement que la nature de l'acte est ici prophétique.[38] Kiuchi[39] émet l'hypothèse que le prophète accomplirait ici comme une identification à l'enfant mort : “en s'étendant lui-même sur l'enfant, et non simplement en le touchant, Élie semble s'identifier lui-même à l'enfant, à la fois physiquement et spirituellement.”[40] Comme Moïse avec le peuple (Ex 32,32), Élie s'anathématiserait lui-même par sa prière d'intercession, il unirait sa destinée à celle de l'enfant.[41] Cette interprétation permet de souligner l'implication de tout l'être du prophète dans l'acte qu'il accomplit.

Mais force est de constater que le geste d'Élie reste énigmatique. Le parallèle avec l'acte d'Élisée – lors de la résurrection de l'enfant de la Shounamite en 2 R 4,33-35 – pourrait nous éclairer.[42] Le verbe וַיִּתְמֹדֵד désignerait alors précisément l'acte par lequel Élie, comme Élisée, aurait fait correspondre chaque partie de son corps avec celles de l'enfant. Par ce geste il prendrait littéralement la mesure de l'enfant, en impliquant toute sa personne, comme l'évoque Kiuchi. La proximité des deux récits d'Élie et d'Élisée nécessitera que l'on s'attarde un peu sur leur comparaison (ci-dessous 4.3.).

---

36 Cela ne fait aucun doute pour A. SCHMITT, “Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24,” 461, note 16 : “Der harte Vorwurf der Witwe an Elija (V. 18), die Hinwendung des Elija an Jahwe in einem Gebet (v. 20 f.) und der bewundernde Ausruf der Frau (V. 24) legen nahe, daß hier der Autor den Tod des Jungen und dessen Rückkehr in das Leben anvisiert.”

37 J. GRAY, *Kings*, 383 et G.H. JONES, *Kings*, 309, estiment qu'il ne s'agit pas véritablement d'un retour à la vie, mais d'un retour des forces de l'enfant. Nous reviendrons sur la question en analysant le v. 22.

38 Dans le même sens S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 222.

39 N. KIUCHI, “Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17,21,” *Bib* 75 (1994) 74-79.

40 Id., 77 : “ (...) by stretching himself over the child, and not just touching him, Elijah appears to identify himself both physically and spiritually with the child. ”

41 Nous avons déjà rencontré le parallélisme entre Moïse et Élie dans ce passage. Pour l'ensemble du cycle G. FOHRER, *Elia* (ATANT 53), Zürich 1968², 55.

42 Pour la plupart des commentateurs il est très vraisemblable qu'Élie et Élisée accomplissent le même geste : H.-J. STIPP, “Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17-24, 2 Kön 4,8-37 ; Apg 9,36-42 ; Apg 20,7-12),” *Bib* 80 (1999) 43-77, spéc. 64 ; W. THIEL, *Könige*, 75 ; J. GRAY, *Kings*, 382 ; etc.

Si le “faire” du prophète décrit dans ce verset peut s’apparenter à une identification à l’enfant, comme Moïse avec le peuple, il ne suffit pas à réaliser un miracle. L’intercession est nécessaire pour provoquer l’intervention divine (v. 22).

2.2.4. *L’effective résurrection de l’enfant (v. 22)*

Le verset contient deux parties. La première souligne explicitement que la prière d’Élie est exaucée : *YHWH entendit sa voix.* L’expression שָׁמַע בְּקוֹל, *écouter la voix*, apparaît sept fois dans la Bible hébraïque avec Dieu comme sujet.[43] Elle manifeste la réponse de Dieu à la prière et la supplication de son fidèle (Gn 30,6 ; Jg 13,9 ; Ps 130,2 ; Jos 10,14) et de son peuple (Nb 21,3), ou à l’inverse son silence et sa colère devant l’infidélité du peuple (Dt 1,45). Le verbe שָׁמַע seul, avec YHWH pour sujet, est beaucoup plus fréquent encore dans l’Ancien Testament. Dans un contexte de prière, il est synonyme de עָנָה, *répondre* (Nb 21,3 ; Jg 13,9 ; Ps 4,2 ; 17,6 ; Ps 65,3). Il exprime l’attention de Dieu à son peuple (Ex 2,24 ; 3,7), sa compassion (Gn 30,17.22). Dans notre verset, l’expression souligne la puissance de l’intercession du prophète qui se fait entendre de YHWH et l’origine divine de l’événement qui va suivre. Quand Dieu écoute, il sauve (Ex 6,5 ; Dt 26,7-8).

La seconde partie du verset décrit la résurrection de l’enfant dans les termes mêmes de la supplique du prophète au v. 21, pour mettre en évidence la conclusion : *et il reprit vie.* Cela aussi exprime la parfaite harmonie entre la prière du prophète et la réponse de YHWH. Or, si la prière d’Élie a une parfaite efficacité, l’auteur – bien que non explicite – du retour de l’âme en l’enfant est clairement YHWH lui-même. Ce verset insiste donc sur les deux aspects que sont le rôle d’intercession du prophète et l’action divine du don de la vie.

Nous avons noté que certains exégètes pensent que וַיֶּחִי ne désigne pas tant le retour de l’enfant à la vie après sa mort effective, qu’un retour de ses forces vitales suite à une grande faiblesse physique.[44] Cependant, en lisant

---

[43] Cf. K.T. AITKEN, “שׁמע,” *NIDOTTE*, vol. 4, 179-180 ; U. RÜTERSWÖRDEN, “שָׁמַע,” *TWAT*, vol. 8, spéc. 262-264 et 268-269.

[44] J. GRAY, *Kings*, 383 ; G.H. JONES, *Kings*, 309, il renvoie à A.R. JOHNSON, “Jonah II. 3-10 : A Study in Cultic Phantasy,” in H.H. ROWLEY (éd.), *Studies in Old Testament Prophecy*. Festschrift Th. H. Robinson, Edinburgh 1950, 82-102, spéc. 89-90. Mais Johnson dit pourtant que notre texte a également le sens normal de restauration de la vie après la mort : “Thus the verb (...) חָיָה, “to live,” is used idiomaticaly, not only of “*sur*vival,” nor even simply of “*re*vival” as restoration from death in the normal sense of the latter term

les v. 22 et 17 (*il ne resta plus de souffle en lui*) à la lumière de Gn 2,7,[45] nous pensons qu'il s'agit ici d'un événement comme une recréation ou pour une réactualisation, pour cet enfant, du don de la vie des origines. La prière du prophète joue alors le rôle de médiateur entre le Créateur et la créature vivante, mais l'auteur de la vie est le Seigneur.

2.3. *Un portrait du prophète Élie : l'intercesseur*

La péricope nous trace un portrait assez clair d'Élie et de sa mission prophétique. Le prophète apparaît sous les traits d'un nouveau Moïse. Il est le médiateur entre la souffrance de la veuve et YHWH à qui il transmet la question de la femme. Mais cet événement le conduit à trouver sa juste place, et celle-ci n'est pas donnée d'avance. L'activité qu'il peut déployer par lui-même envers l'enfant, son "faire" énigmatique, n'apporte pas la résolution du problème. L'expression, וַיִּתְמֹדֵד, *et il se mesura*, si elle montre la forte implication personnelle d'Élie, reste mystérieuse. Le v. 22, quant à lui, ne laisse aucun doute, c'est l'agir de YHWH qui accomplit la résurrection de l'enfant. La mission du prophète réside ici dans l'intercession. C'est ce rôle que le récit magnifie. Dans sa prière et son invocation, dans la parole adressée à *son* Dieu, Élie donne toute sa mesure ; et YHWH est avec lui (1 R 17,1).

3. Le récit de 17,17-24 selon LXX

Les exégètes se sont relativement peu intéressés à la version grecque du récit de la résurrection de l'enfant de la veuve de Sarepta, comme de l'ensemble du cycle d'Élie. Les études se basent sur TM et le recours à la version de LXX se limite à des cas de critique textuelle. À cet égard, Robert K. Moriarty[46] fait œuvre de pionnier puisque, comme nous l'avons noté, son étude narrative de 1 R 17-18 se base sur le texte grec. Aucun autre travail, à notre connaissance, même dans la littérature sur LXX, n'étudie notre péricope dans sa version grecque pour elle-même. Son analyse nous servira de point de départ pour comprendre l'organisation du récit propre à LXX.

(e.g., 1 Kings xvii. 22 ; 2 Kings xiii. 21 ; Job xiv. 14), but also of "revival" as recovery from bodily weakness of any kind."

45 וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, *et il souffla dans ses narines le souffle de vie, et l'Adam devint une âme vivante.*

46 R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet.* Cf. ci-dessus Ch. 1, 1.4.2.*b*.

Nous allons procéder, dans cette section, comme nous l'avons fait pour TM. Nous chercherons à comprendre la logique narrative par l'étude de la structure, puis nous dégagerons le sens et la portée théologique des éléments où la version grecque, ou vraisemblablement sa *Vorlage* hébraïque, s'éloigne de TM.

3.1. *Structure narrative*

Moriarty propose une structure du récit en chiasme, formé de six cercles ("rings") concentriques qui construisent deux tableaux renversés.[47] Selon la logique du récit, ces six éléments sont construits en quatre sections narratives : l'introduction (v. 17, cercle n° 6), la première scène entre Élie et la veuve qui contient d'abord une forme de sanction de la veuve (v. 18 ; n° 5) et un dialogue où se noue l'intrigue (v. 19 ; n° 4 à 2) ; la scène centrale de la résurrection qui opère la transformation (v. 20-22 ; cercle n° 1) ; la seconde scène entre Élie et la veuve où l'intrigue trouve son dénouement (v. 23 ; n° 2 à 4) ; et enfin une sanction renouvelée de la veuve (v. 24 ; n° 5). L'organisation du récit en chiasme fait donc apparaître le renversement de situation : le passage de la mort à la vie.

Dans sa logique d'ensemble, LXX n'offre pas une organisation du récit très différente de TM telle que nous l'avons décrite. C'est dans la partie centrale (v. 20-22 ; cercle n° 1 de Moriarty) que les spécificités de LXX jouent le plus grand rôle. Selon Moriarty,[48] le centre du chiasme poursuit la structure croisée sur l'opposition enfant mort / enfant vivant et se structure sur un parallélisme appel / réponse.

a	I	Et Élie <u>cria</u> et dit :
	II	"*Hélas* Seigneur
	III	*témoin de la veuve* avec qui moi je séjourne avec elle, toi tu as fait du mal en faisant mourir son fils."
b		Et il *souffla* dans l'enfant trois fois,
a	I	et il invoqua le Seigneur et dit :
	II	"Seigneur mon Dieu :
	III	que l'âme de cet enfant-là retourne donc en lui.
b		*Et ce fut ainsi, et l'enfant <u>cria</u>.*

---

47 R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet*, 75-101, spéc. 76 pour le schéma de sa structure. Son analyse est tributaire des études antérieures de même type fondées sur TM que nous avons rencontrées dans la précédente section.

48 R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet*, 86-87.

L'appel (**a**), est divisé chaque fois en trois parties. Les parties I ont la même structure grammaticale : καὶ + un verbe d'appel synonyme (ἀνεβόησεν ; ἐπεκαλέσατο) + le sujet, et un complément dans le second cas + καὶ εἶπεν ; les sections II contiennent le nom *Seigneur*, Κύριε ; et les III contiennent la demande de rétablissement de la vie de l'enfant, de manière implicite dans le premier cas et explicite dans le second. Quant à la réponse du Seigneur (**b**), elle est beaucoup plus courte que la prière du prophète. Cela met en évidence l'étonnant rétablissement de la vie de l'enfant. Aux deux extrémités de ce parallélisme, lui servant de cadre, se trouvent les deux formes verbales identiques, et *il cria*, καὶ ἀνεβόησεν. La répétition de cette formulation résume à elle seule le changement radical qui s'opère dans le schéma appel / réponse. À l'appel initial d'Élie, ou à son cri lancé au Seigneur, correspond le cri de l'enfant lui-même qui est le "bruyant" témoignage de la réponse de Dieu.

Cette remarque suggère que cet élément structurel est de première importance. Or il semble que Moriarty lui-même ne lui fasse pas jouer tout son rôle structurant. Par ailleurs, le schéma appel / réponse n'est pas totalement convaincant, car il est trop attaché aux éléments purement formels et grammaticaux. Si le premier appel à la revivification de l'enfant (le premier III) est implicite, la première réponse (**b**) l'est encore plus. Le fait qu'Élie souffle dans l'enfant n'a rien d'une réponse divine. C'est le geste du prophète, mais rien ne nous dit encore que, par lui, le Seigneur réponde à son appel. Par ailleurs la structure en parallèle ne nous semble pas être suffisamment dynamique pour décrire de manière efficace le changement radical de situation, ni même le rôle précis du prophète dans ce changement. .

Prenons comme point de départ de la structure le cri d'Élie, qui aboutit, après la transformation de la situation, au cri de l'enfant. À partir de cet élément formel évident et de la portée de sa signification, il semble que l'on puisse dégager une structure concentrique du passage.

A	Cri	Et Élie cria
B	appel / mort	et il dit : "*Hélas* Seigneur *témoin de la veuve* avec qui moi je séjourne avec elle, toi tu fais du mal en faisant mourir son fils !"
C	geste et parole	Et il *souffla* dans l'enfant trois fois, et il invoqua le Seigneur
B'	appel / vie	et il dit : "Seigneur mon Dieu : que l'âme de cet enfant-là retourne donc en lui !"
D	réponse	***Et ce fut ainsi,***
A'	Cri	*et l'enfant* cria.

Au cri indéterminé d'Élie, signe de sa douleur ou même de sa colère (A), correspond le cri indéterminé de l'enfant, signe de la vie (A').[49] À l'intérieur de ce cadre structurel, se trouvent les deux appels parallèles du prophète au Seigneur (B-B') : *et il dit : ... Seigneur*. Le contenu de ces deux interventions est très proche : il concerne l'enfant mort et le rapport que le Seigneur entretient avec lui. Mais le premier (B) est une accusation du Seigneur comme étant la cause de la mort de l'enfant et du malheur de la veuve ; peut-être s'agit-il même d'un cri de colère. Le discours d'Élie est alors centré sur la mort. La seconde intervention (B') est un appel au *Seigneur mon Dieu* pour qu'il redonne vie à l'enfant et se manifeste comme sauveur : le discours du prophète est alors centré sur la vie. Notons qu'à cette intervention seulement, et non à la première, le récit évoque une réponse (D) : *et ce fut ainsi*. Cette réponse s'intègre mal dans la structure. Le récit pourrait se passer de cette mention sans perdre sa signification, le cri de l'enfant suggérant par lui-même son retour à la vie. Mais, comme souvent, un élément mal intégré dans une structure attire l'attention : cela désigne précisément le surgissement de l'action du Seigneur et sa réponse. Au centre de notre structure (C) se trouve le pivot du changement, ce qui permet à Élie de passer d'un discours centré sur la mort à une demande de vie et provoque la résurrection de l'enfant. Deux actions prophétiques y sont décrites en parallèle : *et il souffla... et il invoqua...* Dans ces deux actions se succèdent le geste et la parole : le geste qui reproduit l'agir créateur du Seigneur (Gn 2,7) ; et la parole d'espérance et de foi, l'attitude du croyant qui invoque le Seigneur.[50]

Ainsi structurée, la partie centrale du récit, avant même de décrire le retour à la vie du fils de la veuve, manifeste le changement qui survient en Élie lui-même : son passage du discours de mort (B) au discours de vie (B'). Ce qui permet cette mutation, c'est précisément son agir prophétique (C). En se comportant comme un prophète en acte et en parole, Élie devient – ou redevient – intercesseur pour la vie. Alors seulement, comme prophète et médiateur du salut de Dieu, son appel au Seigneur trouve une réponse. Son cri initial (A) est alors repris en même temps que transfiguré par le cri de l'enfant vivant (A'). Ce cri subit une double transformation : en passant par le souffle créateur (agir prophétique), le cri de mort devient celui de la

---

49 Nous avons vu plus haut que le cri du prophète est certainement un appel au Seigneur, mais qu'il reste indéterminé, à la différence de TM.

50 C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris-Fribourg 1991, 554, affirme : "Ἐπικαλεῖν au sens d'"invoquer quelqu'un" [au moyen comme dans notre texte] a toujours un sens religieux dans la Septante." Cf. Gn 4,26 ; 12,8 ; et surtout dans le cycle d'Élie : 1 R 18,24.25.26 27.28. Voir également K.L. SCHMIDT, "ἐπικαλέω," *TWNT*, vol. 3, 498-501, spéc. 500.

vie, même le cri d'une nouvelle naissance ; et en passant par l'invocation du Seigneur (parole d'espérance), il devient le témoignage de la vie.

3.2. *L'intention théologique de LXX*

L'organisation structurelle du récit dans sa version grecque ne laisse pas apparaître les mêmes éléments que celle de TM. Les accents théologiques qui en ressortent ne sont eux-mêmes pas identiques.

3.2.1. *La logique narrative*

La structure concentrique que nous avons dégagée manifeste l'importance du geste (*il souffla*) et de la parole (*il invoqua*) du prophète. Cette activité prophétique est le catalyseur de la transformation du prophète lui-même, évidemment de l'enfant et de la veuve qui confesse que la *bouche* du prophète transmet la vérité (v. 24). Pour la version grecque, c'est dans l'agir même du prophète que la situation trouve sa résolution. Le signe le plus extérieur et immédiat de ce renversement – dans la structure comme dans la réalité –, est le cri passant d'Élie à l'enfant. Cela montre explicitement qu'il y a transfert du prophète vers l'enfant : le souffle, par la bouche d'Élie appliquée sur la bouche de l'enfant, est réintroduit dans les poumons du garçon et le conduit à pousser un cri. Le souffle d'Élie est donc le canal dont Dieu se sert pour restituer l'âme de l'enfant. Si l'invocation indique que la source du miracle est Dieu, le souffle ou la respiration d'Élie joue un rôle instrumental de première importance. L'action de Dieu passe, littéralement, par la *bouche* du prophète. Une bouche qui, même fermée, dénoncerait le péché (v. 18), qui par son souffle – acte physique – et son invocation – acte de parole – est porteuse de la vie (v. 21-22), et finalement une bouche par laquelle le Seigneur manifeste la vérité (v. 24). En définitive, le récit magnifie l'action prophétique elle-même et la décrit comme un instrument efficace de l'agir divin.

3.2.2. *L'accusation d'Élie (v. 20)*

Nous avons vu que, pour LXX, la première interpellation du Seigneur par Élie apparaît comme une mise en accusation de Dieu. En effet, il ne s'adresse pas à lui en des termes de prière – *mon Dieu* comme en TM – mais par un cri de reproche angoissé lancé vers le ciel : *Hélas Seigneur !* Οἴμοι Κύριε. Les passages d'Ez 9,8 et 11,13 qui contiennent une expression analogue (אֲהָהּ אֲדֹנָי יְהוִה), permettent d'en préciser le sens. Comme le

prophète Ézéchiel, Élie pousse une plainte déchirante exprimant au Seigneur son incompréhension pour la situation de désespoir dans laquelle la veuve et lui-même se trouvent.

Le titre *témoin de la veuve,* ὁ μάρτυς τῆς χήρας, attribué au Seigneur semble assez énigmatique. LXX rend par ὁ μάρτυς son équivalent hébreu עֵד. Si nous avons noté que cette leçon pourrait être le résultat d'une corruption ou d'une interprétation (cf. 1.1.), elle n'est pas sans faire sens dans la narration telle qu'elle apparaît en grec.

L'on peut dégager trois sens du substantif עֵד dans la Bible hébraïque[51] : d'abord le témoin oculaire, sans le témoignage duquel le verdict ne peut être prononcé; ensuite la personne qui se donne comme garant dans un engagement ou un serment et qui en assume la responsabilité; enfin la personne – le juge d'Israël, le roi, ou YHWH – qui établit le droit, en garantit l'autorité et veille à son accomplissement. Dans la Bible hébraïque, YHWH est qualifié de témoin dans quelques huit ou neuf textes.[52] À ce titre il est garant et défenseur de la justice et de la vérité (Gn 31,50 ; 1S 12,5 ; Jr 29,23), accusateur et dénonciateur du péché, de l'injustice et du mensonge (So 3,8 ; Mal 3,5 ; Mi 1,2) ou encore défenseur (Jb 16,19).[53] Il est l'autorité suprême à laquelle on ne peut se soustraire et devant laquelle on prend ses engagements (Jr 42,5).

Dans l'ensemble 1-4 Règnes de LXX, le substantif ὁ μάρτυς apparaît sept fois. Six fois ce mot est l'attribut du Seigneur. Or trois occurrences seulement ont leur équivalent en TM. Elles se situent toutes en 1 S 12,5 où Samuel prend à témoin le Seigneur et le roi-messie devant le peuple pour justifier son intégrité. Ce passage a une perspective juridique assez claire, et se déroule comme un procès.[54] Il en ressort que le Seigneur, désigné comme μάρτυς, עֵד, se porte garant du droit, il fonde la légitimité de Samuel. Il est l'autorité suprême qui, au besoin, établira la vérité. Quatre occurrences de ὁ μάρτυς n'ont donc pas d'équivalents en TM. Il s'agit d'abord de 1 S 12,6, qui suit immédiatement le réquisitoire de Samuel. Μάρτυς est placé en apposition à κύριος, comme un titre. La qualité de témoin qu'a le Seigneur peut établir un pont entre l'histoire du peuple et

---

[51] Cf. A. SCHENKER, "Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des Zeugen im Alten Testament," in Id., *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Freiburg-Göttingen 2000, 3-6.

[52] Cf. *HALAT*, 745; *BDB* 729. Pour la conception de YHWH comme témoin voir encore H. SIMIAN-YOFRE , "עוּד," *TWAT*, vol. 5, 1118-1120 et R.B. CHISHOLM, "עוּד," *NIDOTTE*, vol. 3, 337-338. Dans ces cas l'équivalent grec est μάρτυς, sauf pour Mi 1,2 et So 3,8 où LXX a μαρτύριον.

[53] Dans ce texte mystérieux il n'est pas certain qu'il s'agisse de YHWH lui-même.

[54] R.W. KLEIN, *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983, 115.

l'histoire personnelle de Samuel : le Seigneur est garant de l'intégrité de Samuel comme il guide l'histoire d'Israël. Ce verset apparaît comme une transition rédactionnelle[55] entre les deux discours de Samuel. Deux occurrences figurent en 1 S 20, 23 et 42, où Jonathan fait un serment d'amitié et d'alliance avec David. Le Seigneur y est pris à témoin, il y est convoqué comme garant, pour en établir la vérité. La présence de μάρτυς en LXX renforce la solennité de l'acte d'alliance.

La quatrième occurrence dans l'ensemble 1-4 Règnes du substantif μάρτυς, sans équivalence en TM, est notre passage. Si, pour les trois cas que nous venons de parcourir, μάρτυς désigne le Seigneur comme garant de la vérité d'un engagement, établissant le droit et la justice dans un contrat entre différentes personnes, il nous semble plus difficile de déterminer son sens en 3 Règnes 17,20. Le contexte est en effet un peu différent. En premier lieu on remarque qu'il n'y a pas de contrat, ni d'engagement entre deux personnes ou groupes de personnes mis en présence, comme c'était précisément le cas entre Samuel et le peuple (1 S 12,5-6), ou Jonathan et David (1 S 20,23.42). D'autre part, le Seigneur est invoqué comme témoin d'une personne, la veuve de Sarepta, et non pas comme garant d'un accord juridique entre partenaires. De plus, ce n'est pas directement la personne impliquée qui invoque le Seigneur comme témoin, mais un médiateur et un intercesseur, le prophète Élie. En d'autres termes l'on pourrait dire qu'Élie joue le rôle de l'avocat qui plaide en faveur de sa plaignante auprès d'un garant, d'un μάρτυς. Le Seigneur se présente alors plutôt comme le juge, comme celui qui établit le droit et auquel on s'adresse pour le faire respecter. Mais quelle est la valeur exacte de μάρτυς dans notre contexte, un défenseur ou un accusateur ?

Le contexte peut en effet laisser supposer que la mort de l'enfant est elle-même le résultat du jugement du Seigneur. C'est, semble-t-il, le contenu de l'affirmation d'Élie : *toi tu as fait du mal en faisant mourir son fils*. C'est ainsi que le comprend la femme : *tu es venu pour me faire souvenir ma faute et faire mourir mon fils* (v. 18). Le Seigneur témoignerait alors de la culpabilité de la femme, culpabilité qui aurait provoqué la sentence de mort de l'enfant. Dans ce cas, le Seigneur apparaîtrait comme un juge despotique qui met à mort à cause du péché.

Mais on peut aussi penser qu'Élie s'adresse au Seigneur comme au garant et au défenseur de la veuve. Le témoignage, alors positif, serait compris comme une action de salut. C'est précisément ce qu'attend Élie dans son intervention auprès de Dieu, l'attitude qu'il veut susciter en l'interpellant aussi violemment.

[55] Cf. P.K. McCARTER, *I Samuel* (AB 8), New York 1980, 214.

En résumé, par l'expression *témoin de la veuve*, le v. 20 exprime un profond paradoxe : le prophète qualifie le Seigneur de défenseur et, simultanément, il l'accuse de faire le mal et de faire mourir. On pourrait voir dans les propos d'Élie l'argumentation d'un avocat, qui met le doigt sur une contradiction pour forcer son interlocuteur à se déterminer. Le sens de l'interpellation d'Élie est donc assez complexe.

3.2.3. *La force d'un souffle (v. 21)*

Le v. 21 fait apparaître l'action déterminante d'Élie, selon la version grecque de notre récit : *il souffla dans l'enfant trois fois*, καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ τρίς. Pour LXX, le verbe ἐμφυσᾶν, *insuffler*, rappelle deux passages importants. Il évoque d'abord Gn 2,7 où Dieu souffle dans les narines de l'homme pour en faire un être vivant : καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.[56] Il rappelle ensuite Ez 37,9 où, dans la vision des ossements desséchés, Dieu demande à l'homme de prononcer un oracle sur le souffle et d'ordonner à l'Esprit de souffler sur les morts pour qu'ils vivent : καὶ ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους, καὶ ζησάτωσαν. Pour ces deux passages, l'équivalent en TM est le verbe נָפַח,[57] comme c'est probablement le cas pour notre verset (cf. 1.2.).

Prise entre ces deux références, la probable *Vorlage* de LXX en notre passage renvoie clairement à l'acte créateur et salvifique du Seigneur. L'agir du prophète envers l'enfant imite et reproduit l'agir divin. Mais il faut justement noter qu'en Genèse et Ézéchiel, à la différence de notre texte, Dieu est lui-même à l'origine du souffle. En effet, si en Gn 2,7 Dieu agit sans intermédiaire et insuffle lui-même l'haleine de vie en l'homme, en Ez 37,9 l'intermédiaire qu'est le prophète ne souffle pas lui-même sur les morts, il doit prononcer un oracle. De plus, si Ézéchiel reçoit l'ordre de prophétiser, en 1 R 17,20 (LXX comme TM) le prophète ne reçoit aucun ordre de Dieu pour souffler sur l'enfant, il le fait de sa propre autorité. Le texte grec de 1 R 17,21 montre clairement que c'est par la médiation physique du souffle d'Élie que le Créateur fait œuvre de salut pour l'enfant de la

56 Voir l'analyse philologique de ce verset en grec par M. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre, Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique 3), Paris 1988, 238-244.

57 Dans plusieurs autres cas le verbe נָפַח signifie plus précisément *souffler sur le feu*, *attiser* (Is 54,16 en LXX : φυσᾶν ; Jr 1,13 en LXX : ὑποκαίειν, *mettre le feu sous* ; Jb 41,12; Ez 22,20.21 en LXX : ἐμφυσᾶν ou ἐκφυσᾶν; etc.), ou *haleter, être hors d'haleine* (Jr 15,9 en LXX : ἀποκακεῖν, *succomber à la fatigue*) ou tout simplement *souffler* (Ag 1,9 en LXX : ἐκφυσᾶν).

veuve. Le souffle du prophète lui-même est porteur de la vie donnée par Dieu.

Il faut noter un autre parallèle de première importance pour l'insufflation dans l'enfant. En 2 R 4,35LXX^{L}, le récit de la résurrection du fils de la Shounamite mentionne, avec un ensemble d'autres gestes du prophète, qu'Élisée *souffla sur lui*, καὶ ἐνέπνευσεν ἐπ' αὐτὸν. Nous reprendrons systématiquement le rapport que peuvent entretenir ces deux textes dans leur version grecque (cf. 4.3.).

3.2.4. *Le cri du retour à la vie (v. 22)*

La description de la réalisation du miracle fait preuve de beaucoup de concision : καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον, *et ce fut ainsi, et l'enfant cria* (ויהי כן ויקרא הילד). En ne faisant qu'évoquer l'événement et en soulignant discrètement que la prière d'Élie est exaucée, le verset cadre bien avec le style littéraire de l'ensemble du passage qui fait preuve de beaucoup d'économie.

Le verbe ἀναβοάω, *crier fort, appeler* (de βοάω, *crier*), traduit vraisemblablement קרא, ou éventuellement צעק ou זעק. Il désigne souvent le cri adressé au Seigneur, comme Élie au v. 20 : καὶ ἀνεβόησεν Ἠλειοὺ καὶ εἶπεν, *et Élie cria et dit*, ou dans sa prière au Carmel (1 R 18,36).[58] Il peut signifier simplement *pousser un grand cri*[59] ou alors *pleurer*,[60] ou encore *assembler* et *convoquer*,[61] que l'on peut exclure dans notre cas. Que ce soit un grand cri ou des pleurs, le cri de l'enfant manifeste la réaction physique de l'insufflation d'air dans ses poumons par Élie, et du retour en lui de son âme. Il évoque aussi, pour le lecteur, le premier signe de vie qu'est le cri d'un nouveau-né.

3.3. *Un portrait d'Élie : le thaumaturge*

La version grecque de notre péricope livre le portrait d'un Élie dont l'activité thaumaturgique et prophétique est centrale. C'est précisément cette activité qui opère le renversement du récit, de la mort vers la vie. Son activité est centrale surtout par le fait que son souffle, transmis à l'enfant, paraît lui-même porteur de l'âme de ce dernier. Le passage de son cri à

58 Cf. Ex 2,23 ; 14,10 ; Nb 20,16 ; Dt 26,7.

59 Cf. Jos 6,10 ; 1 S 17,8 ; 20,37.38 ; 28,12 ; 2 S 18,25 ; 2 R 4,40.

60 Cf. Gn 21,16 ; 27,34 (cri de plainte) ; 27,38.

61 Cf. 1 S 13,4 ; 14,20 ; 2 R 3,21.

l'enfant témoigne matériellement – ou oralement – de ce transfert. Si son agir est conjoint à son intercession, et si l'œuvre divine passe par son intermédiaire, c'est bien l'activité thaumaturgique du prophète que notre texte cherche à manifester.

4. Étude comparative

L'étude séparée des deux formes textuelles du récit de résurrection du fils de la veuve a révélé deux portraits différents du prophète Élie. Pour TM il apparaît comme un intercesseur. Si son activité personnelle ne produit pas d'effet immédiat, son intercession, elle, est exaucée à la lettre par YHWH qui, lui seul, peut ressusciter l'enfant de la veuve de Sarepta. Pour LXX par contre, l'activité thaumaturgique d'Élie, son insufflation, produit par elle-même son effet, par la volonté de Dieu. Si, à la première lecture, les indices textuels qui conduisent à ce double portrait sont discrets, une analyse minutieuse montre que l'intention théologique de l'une et l'autre version du même récit n'est pas identique.

Ce constat nous conduit à nous poser la question du rapport entre les deux versions. S'agit-il de deux éditions distinctes ? Si oui, laquelle des deux est-elle la plus ancienne ? Enfin quelles raisons auraient pu conduire un éditeur à modifier le récit ? Pour répondre efficacement à ces questions, il nous faut faire une étude comparative des versions grecque et hébraïque de cette péricope.

4.1. *Deux éditions littéraires pour deux conceptions de l'activité prophétique*

La première étape de notre étude comparative consiste à confronter les deux organisations narratives du récit. Nous avons ici un exemple où l'analyse littéraire peut aider la critique textuelle, comme l'a justement noté Schmitt.[62]

L'analyse détaillée de la structure du passage dans le grec et dans l'hébreu, a montré que le grand point commun des deux récits est l'évolution d'Élie vers une plus grande maturité prophétique. Pourtant les deux stratégies narratives ne sont pas identiques et le portrait d'Élie qui en émane est finalement bien différent.

---

62 A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24," 458, note 11 : "Hier liegt ein gutes Beispiel für die enge Verflochtenheit zwischen Text- und Formkritik vor."

TM, pour sa part, présente une structure très finement élaborée. En témoigne le riche jeu de parallélismes dans la partie D-D'. La dynamique d'ensemble du récit est très nettement divisée en deux parties, que les deux tableaux de la structure manifestent. Au centre, l'action d'Élie et celle de Dieu sont opposées assez radicalement. Le prophète, voué à lui seul, reste impuissant face à l'enfant mort, tandis que son intercession est exaucée mot pour mot par YHWH. Le redoublement de la formule de prière, répétant quatre fois le nom divin, insiste pour sa part sur l'étroite relation qui unit Élie à son Dieu. Mais cette proximité ne sert à rien si le prophète agit par lui-même. Or dès qu'il demande à YHWH d'agir, celui-ci le fait aussitôt, à la lettre. Le dualisme de la structure est souligné encore par des éléments formels absents de LXX. D'abord la répétition de l'action d'Élie de *prendre* l'enfant, souligne le parallélisme inversé du déplacement d'Élie. Ensuite la partie centrale entretient des liens avec les parties qui l'entourent. En effet, la lamentation de la veuve reprise par Élie de *faire mourir mon/son fils*, qui unit le centre à ce qui précède, résume la préoccupation du premier tableau ; dans le second tableau c'est le mot *vie* qui domine le récit, que ce soit dans la demande d'Élie, dans la réalisation de sa prière par YHWH ou dans l'annonce du prophète à la veuve.

Pour LXX, relevons d'abord que la structure dégagée est assez élaborée et que les différences avec TM ne semblent pas semer la confusion dans le récit. Par exemple le parallélisme du cri d'Élie et celui de l'enfant ne semble pas fortuit. La structure concentrique du récit conduit le regard du lecteur sur l'agir prophétique, le souffle et l'invocation. Cette double action est le pivot de retournement de l'intrigue : l'enfant ressuscite et l'attitude de la veuve est transformée. En définitive LXX souligne que le miracle s'accomplit par la juste activité prophétique d'Élie : le souffle qui reproduit l'activité créatrice et l'invocation du nom divin. Par cette activité la vigueur même du prophète, manifestée par son cri, est transmise à l'enfant.

On constate donc clairement que les deux formes du récit ont une grande cohérence interne, et témoignent ainsi d'une relative autonomie. Tout porte à penser qu'elles témoignent chacune d'une édition différente d'un même texte. Il est possible de résumer les différences théologiques de TM et LXX en disant que le premier insiste plutôt sur la priorité de l'action divine appelée par l'intercession puissante du prophète, au détriment de l'agir propre de ce dernier. LXX manifeste l'authentique pouvoir du prophète, dans son action et sa parole. Élie est un prophète thaumaturge.

4.2. *La question de l'évolution textuelle : d'une édition à l'autre*

À ce stade de la réflexion, il faut reprendre nos questions : laquelle des deux formes littéraires est la plus ancienne ? Autrement dit : dans quelle direction l'évolution textuelle s'est-elle réalisée ? Enfin, quelles pourraient être les raisons qui, à ce niveau de sens, ont pu conduire à modifier le récit ? Pour tenter de répondre à ces questions, il faut envisager les deux déplacements possibles.

4.2.1. *LXX réédition de TM ?*

Envisageons d'abord que LXX, ou sa *Vorlage*, ait remanié le texte tel que nous le présente TM. Pour recentrer le discours sur l'action prophétique, l'éditeur aurait renoncé au parallèle central opposant l'action d'Élie et celle de YHWH. Pour ce faire, il aurait supprimé les versets où il est précisé que YHWH écoute la voix de son prophète, de même que l'accomplissement du miracle dans les termes mêmes de sa prière. En ajoutant le cri de l'enfant, il aurait supprimé l'orientation de la prière d'Élie *vers YHWH*.

Ces modifications formelles de TM, pour nous limiter à ces éléments essentiels de la structure de LXX, semblent très peu vraisemblables. Car comment imaginer que, pour introduire l'invocation du nom du Seigneur au centre de sa structure, l'éditeur renonce à la mention explicite de l'écoute de la voix du prophète ? L'on pourrait comprendre que l'éditeur veuille magnifier l'action prophétique, mais il paraît difficile qu'il le fasse au détriment de l'œuvre divine elle-même. Le "plus" de TM en v. 22 apparaît textuellement comme un élément que l'on ajoute plutôt que l'on ôte. Par ailleurs, pourquoi renoncer à la précision du retour à la vie, pour y substituer le cri qui, même s'il manifeste la vie et la vigueur, n'est pas aussi explicite ? Ces quelques éléments suffisent à montrer que le passage littéraire de TM vers LXX est difficile à soutenir.

Pourtant, un élément essentiel pourrait expliquer une réédition de la part de LXX, ou de sa *Vorlage*, d'un point de vue littéraire et théologique : ce serait le remplacement du geste énigmatique et opaque de se *mesurer* à l'enfant. Le souffle est en effet un rite beaucoup plus signifiant, nous l'avons vu. Le lecteur comprend très bien que, par cette insufflation, c'est la vie ou l'âme de l'enfant qui est réintroduite en lui. Le Seigneur exauce Élie en plaçant l'âme du garçon – partie dans la mort loin de lui – dans le souffle d'Élie, c'est-à-dire dans le corps et les poumons du prophète. Par sa bouche appliquée sur celle de l'enfant, le souffle du prophète et l'âme de l'enfant avec lui entrent dans la bouche du garçon mort. L'insufflation

d'Élie en LXX revêt donc un rôle instrumental important. Si la prière indique que c'est bien Dieu qui est à la source du miracle – la cause première –, la respiration du prophète apparaît comme le canal nécessaire par lequel l'âme de l'enfant revient en son intérieur. On pourrait dire que, dans ce cas, le cinquante pour cent de la résurrection est le fait d'Élie. Ce seul argument suffit-il pour penser à une révision qui conduirait au texte dont témoigne LXX ?

4.2.2. *De la* Vorlage *de LXX à l'état textuel de TM*

Si l'on envisage à présent le mouvement textuel inverse, la modification de la structure de LXX en celle de TM n'entraînerait, au plan formel, que l'abandon d'un seul élément important : le cri d'Élie aboutissant à celui de l'enfant. Mais ce n'est probablement pas cet élément qui était visé par l'éventuelle correction, sa modification est advenue comme une conséquence. Ce qui a vraisemblablement paru décisif, au point de vue théologique – et donc narratif et structurel – est l'insistance prioritaire sur l'activité divine, sans renoncer totalement à l'œuvre prophétique, mais en présentant celle-ci dans sa dimension d'intercession. Pour obtenir cet effet, le redoublement de la formule d'appel est un élément facile à introduire. De même, le parallélisme strict entre la demande et l'accomplissement semble un artifice littéraire évident et aisé à introduire. L'agencement littéraire unit alors l'intercession du prophète et l'action de YHWH en une fine composition. Enfin, en précisant explicitement que l'enfant reprit vie, TM écarte toute ambiguïté sur la nature et la réalité de l'événement : il s'agit d'une résurrection et non d'une simple réanimation.[63] La merveille opérée par YHWH est affirmée plus explicitement.

La difficulté majeure de TM réside dans le geste énigmatique d'Élie. Il est, en effet, moins signifiant que ne l'est insufflation. Le passage d'un rite signifiant à un rite opaque est difficile à imaginer, sauf si c'est précisément ce premier rite que l'on veut éviter. De fait, rien en TM ne laisse supposer que quelque chose passe du prophète à l'enfant, précisément de l'intérieur d'Élie à l'intérieur de l'enfant. En TM tout est le fait de YHWH, c'est lui seul qui ramène l'âme de l'enfant en son intérieur, sans le support physique du souffle d'Élie, mais par son intercession, par sa parole. On peut se demander si ce n'est pas précisément ce qu'aurait voulu manifester l'éditeur.

---

[63] Nous avons noté plus haut (2.2.3 et 2.2.4) que certains exégètes estiment que l'enfant n'est pas réellement mort. Si LXX est moins affirmatif sur la mort effective de l'enfant, TM exclut tout doute à ce sujet.

TM présenterait alors un miracle plus proche de celui d'Ez 37 qu'il n'y paraît à première lecture. En effet, si Ez 37,9 évoque une insufflation, comme en LXX de notre texte, celle-ci n'est pas le fait du prophète. De fait, Ézéchiel ne souffle pas sur les ossements, son rôle instrumental se situe dans la parole qu'il doit prononcer selon l'ordre de Dieu : *prophétise sur le souffle, prophétise fils d'homme* (TM = LXX). C'est cette parole prophétique que YHWH réalise (Ez 37,9-10)[64] comme il en est de la parole d'intercession d'Élie (v. 21-22).[65] En définitive, ces deux textes soulignent un même accent théologique : Dieu est la seule cause de la résurrection des morts, la parole du prophète en est son instrument. À cet égard, LXX est plus éloignée du récit d'Ez 37 et TM pourrait en offrir une exégèse.

4.2.3. *Formulation de l'hypothèse : la* Vorlage *de LXX est antérieure*

Nous pouvons résumer notre raisonnement en formulant l'hypothèse suivante. La version des faits que nous transmet la *Vorlage* hébraïque de LXX représenterait une édition antérieure du récit de résurrection accordant à l'activité d'Élie, à son insufflation, une efficacité instrumentale directe. TM, obéissant à la volonté narrative et théologique d'accorder le primat de l'agir à YHWH et de limiter celui du prophète à l'intercession, aurait cherché à éviter toute intervention directe d'Élie dans la résurrection de l'enfant. Évitant le transfert de souffle du prophète au garçon, il aurait magnifié et développé son rôle d'intercesseur, à la manière de Moïse.

C'est à la vérification et à l'épreuve de l'hypothèse d'une révision du récit par un éditeur hébreu en TM qu'il nous faut à présent procéder, pour établir plus sûrement l'histoire textuelle de ce récit. Pour ce faire, le détour apparent par la résurrection opérée par Élisée (2 R 4,18-37) sera éclairant.

---

64 Cf. D. BALTZER, *Ezechiel und Deuterojesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten* (BZWA 121), Berlin-New York 1971, 112-113. Il montre que dans la prophétie prononcée par Ézéchiel, c'est YHWH qui agit. La parole du prophète est revêtue de la seule puissance de YHWH.

65 Relevons, dans le ch. 17 particulièrement mais aussi dans l'ensemble du cycle, l'importance singulière de la parole d'Élie : 1 R 17,1.16.24 ; 18,36-38 ; 2 R 1,17. Cf. J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 16-18. Plusieurs commentateurs soulèvent pourtant la question de la légitimité et de l'autorité de la parole d'Élie (en particulier en 1R 17,1), nous n'entrons pas ici dans la problématique : cf. R. SMEND, "Das Wort Jahwes an Elia," 534 ; F. VARONE, "Élie : Le prophète et le pouvoir," in Id., *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris 1984, 25-48 ; R. GREGORY, "Irony and the Unmasking of Elijah," in A.J. HAUSER, R. GREGORY, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOTSup 85), Sheffield 1990, 91-175 ; A. WÉNIN, *Élie et son Dieu*, spéc. 11-12, 17-18.

4.3. *La résurrection par Élie et par Élisée (1 R 17,17-24 / 2 R 4,18-37)*

Nous avons déjà remarqué la similitude de la résurrection du fils de la veuve par Élie (1 R 17,17-24) et de la résurrection du fils de la Shounamite par Élisée (2 R 4,18-37). La comparaison de ces deux récits, en LXX comme en TM, montre inévitablement une parenté, voire une dépendance réciproque. En étudiant plus en détail le rapport de ces deux récits, nous tenterons d'éclairer les influences possibles sur l'évolution textuelle de 1 R 17,17-24.

4.3.1. *Comparaison d'ensemble de 1 R 17,17-24 et 2 R 4,18-37*

La comparaison des deux récits révèle une grande proximité. Nous pouvons relever sept points communs essentiels[66] : 1° l'enfant de la femme chez qui le prophète demeure (occasionnellement ou à ce moment-là) meurt (1 R 17,17 ; 2 R 4,19-20) ; 2° la femme fait un vif reproche au prophète (1 R 17,18 ; 2 R 4,28) ; 3° l'enfant est couché sur le lit de la chambre haute où le prophète demeure (1 R 17,19 ; 2 R 4,21) ; 4° le prophète prie (longuement ou brièvement) et fait un rite qui implique l'enfant (1 R 17,20-21 ; 2 R 4,33-35) ; 5° l'enfant revient à la vie (1 R 17,22 ; 2 R 4,35) ; 6° il est restitué à sa mère (1 R 17,23 ; 2 R 4,36) ; 7° cette dernière pose un acte de reconnaissance du prophète, par confession orale (1 R 17,24) ou par geste (2 R 4,37).

Si ces caractéristiques essentielles sont communes, le contexte dans lequel se déroule cet événement présente de notables différences. Alors que 1 R 17,10-24 raconte l'histoire d'Élie à Sarepta avec deux épisodes distincts – le miracle de l'huile et de la farine (v. 10-16) et la résurrection du fils de la veuve (v. 17-24) –, la narration de 2 R 4,8-37 relate l'histoire d'Élisée et de la Shounamite en deux actes. Le récit de résurrection (2 R 4,18-37) est en effet précédé d'un premier acte qui raconte l'histoire de la relation entre le prophète et cette femme riche de Shounem (TM : אִשָּׁה גְדוֹלָה, LXX : γυνὴ μεγάλη ; 2 R 4,8-17). Comme l'homme de Dieu lui rendait souvent visite en passant dans sa ville, la Shounamite décide, avec son mari, de construire une chambre haute où le prophète pourrait loger lors de ses passages. Le prophète, avec son serviteur Guéhazi, récompense cette généreuse hospitalité en promettant la naissance d'un fils à cette femme sans enfant et au

[66] Cette comparaison est faite par la plupart des exégètes, voir p.ex. : R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Philadelphia, Missoula, 1976, 47 ; S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, spéc. 181-182 ; R. KILIAN, "Die Totenerweckungen Elias und Elisas – eine Motivwanderung ?," *BZ* 10 (1966) 44-56, spéc. 47 ; etc.

mari âgé. Malgré la défiance de la femme envers l'homme de Dieu (v. 16), le miracle se réalise. Ce premier récit sert de contexte immédiat à la narration de la résurrection, et donne un cadre déjà bien différent de celui de 1 R 17. Il nous indique déjà quatre éléments qui distinguent 2 R 4 de 1 R 17 : 1° la femme est riche et mariée, au lieu d'être une veuve pauvre qui souffre famine ; 2° Élisée a un serviteur, Guéhazi ; 3° la construction de la chambre haute est entreprise exprès pour le prophète ; 4° l'existence de l'enfant est déjà le fruit d'un miracle d'Élisée. Ces éléments montrent que le récit de résurrection est lié à son contexte de manière plus complexe en 2 R 4 qu'en 1 R 17. Cette complexité narrative se confirme dans le récit de la résurrection lui-même.

En effet, 2 R 4,18-37 livre une narration bien plus développée que l'événement dans le cycle d'Élie, puisqu'elle se compose d'une succession de petites scènes.[67] La maladie et la mort de l'enfant n'est pas simplement rapportée, mais elle est mise en scène et en dialogue (v. 18-20). Nous connaissons le lieu où la maladie lui est arrivée, ce que dit l'enfant et les instructions du père pour conduire l'enfant à sa mère, sur les genoux de laquelle il meurt. Ensuite, la rencontre de la femme et du prophète génère elle aussi plusieurs petites scènes qui décrivent la précipitation des événements.[68] D'abord la femme conduit l'enfant dans la chambre haute du prophète, sur son lit (v. 21). Elle entreprend ensuite des préparatifs pour s'en aller ; s'ensuit un petit dialogue avec son mari à qui elle cache la mort de leur fils et le but de son voyage, puis elle ordonne au serviteur de l'emmener en toute hâte (v. 22-25a). Ensuite, une brève scène montre le prophète qui, voyant la Shounamite s'approcher, envoie son serviteur Guéhazi à sa rencontre ; la mère cache également à ce dernier la raison de sa visite (v. 25b-26). L'arrivée de la femme au Mont Carmel est aussi l'objet d'une petite scène étrange, où la femme se jette aux pieds du prophète qui se dit surpris de ne pas avoir été mis au courant de la situation par le Seigneur ; la femme lui reproche alors la naissance de l'enfant (v. 27-28).[69] Le

---

[67] Cf. R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, 47-48.

[68] Cf. H.-J. STIPP, "Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung," 48. Stipp, dans une perspective d'histoire rédactionnelle, fait une fine analyse des rebondissements et de la ligne narrative du récit.

[69] H.-J. STIPP, "Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung," 51 : en taisant la mort de l'enfant et en reprochant sa naissance, la mère expose de manière rhétorique sa défiance envers l'homme de Dieu qui, sans qu'elle ne souhaite rien, a promis cet enfant qui meurt à présent. La mise en cause de la crédibilité d'Élisée, montre que c'est précisément sa dignité d'homme de Dieu qui est soupçonnée. De fait, c'est sans référence à Dieu qu'il a promis cet enfant (v. 16 ; cf. p. 52). Stipp veut montrer que le récit, dans sa couche la plus ancienne, se focalise plus sur la crédibilité d'Élisée, l'homme de Dieu, que sur la Shounamite ou la résurrection de son fils (cf. p. 58).

résultat de cette rencontre est l'envoi de Guéhazi avec le bâton du prophète que le serviteur doit poser sur le visage du garçon (v. 29), mais sur l'insistance de la femme, Élisée se met en route avec elle (v. 30). En chemin, ils rencontrent Guéhazi, dont l'action n'a produit aucun effet (v. 31). C'est donc finalement le prophète qui prend la situation en main (vv. 33-35), dans une scène aussi beaucoup plus détaillée que celle de 1 R 17,20-23. Cette scène, que nous étudierons plus bas (cf. 4.3.3. ; 4.3.4. ; 4.3.5.), développe en particulier le rite par lequel Élisée fait correspondre sa bouche, ses yeux et ses mains, et pour LXX également son visage, à ceux de l'enfant. L'affinité avec le geste d'Élie est très vraisemblable, nous l'avons noté. La nature de ce rite, comme pour celui d'Élie, apparaît pour beaucoup comme un acte magique.[70]

Les éléments essentiels des deux récits de résurrection sont donc très fortement liés, mais la narration elle-même présente des traits assez différents. En quels termes pourrait donc se définir le rapport de dépendance réciproque, s'il y en a un ?

4.3.2. *Le lien rédactionnel des deux récits : rapide état de la question*

Un grand nombre d'études, encore récemment, ont cherché, dans la comparaison des deux récits, à dégager la priorité et l'influence d'un texte sur l'autre dans l'histoire rédactionnelle. Résumons brièvement la question, au risque de schématiser les positions et de simplifier le problème.

L'opinion majoritaire est celle qui estime que le récit de 2 R 4 est antérieur à celui de 1 R 17 et sert de source pour l'arrangement de ses éléments.[71] Les principaux arguments peuvent se résumer en quatre caractéris-

---

[70] Cf. B. BECKING, " 'Touch for Health...'," 34-54 : l'auteur montre, dans des textes cunéiformes de Mésopotamie, des rites parallèles à celui d'Élisée : la correspondance de parties du corps y apparaît comme un rituel magique de transmission de pouvoir maléfique. Pour Becking cette similitude montre 1° l'antériorité du récit sur la rédaction de l'histoire deutéronomiste, puisqu'elle contredit l'interdit de la magie en Dt 18,9-12 ; 2° que la période d'Élisée (première moitié de l'époque monarchique) est marquée par le polythéisme et des pratiques magiques ; 3° la survivance de ce passage témoigne d'une période ancienne du yahwisme, où celui-ci n'était pas encore compris dans un sens deutéronomiste. Pour l'étude des rites de prostration et de résurrection par transfert d'énergie voir encore : S. LANDERSDORFER, "Der Ritus der Totenerweckungen," *ZKT* 42 (1918) 842-846 ; L. BIELER, "Totenerweckung durch ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ. Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa," *ARW* 32 (1935) 228-245 ; O. WEINREICH, "Zum Wundertypus der ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ," *ARW* 32 (1935) 246-264.

[71] S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, spéc. 179-183 et 240 (le plus récent état de la question, 2001) ; A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24," 454-455 ; W. THIEL, *Könige*, 67-69 ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 117-118 ; H. SCHMOLDT, "Zwei 'Wiederaufnahmen' in I Reg 17," *ZAW* 97 (1985) 423-426 ; A. ROFÉ, *Storie di profeti*,

tiques, difficilement intégrées en 1 R 17, qui sont des éléments déterminants dans le récit d'Élisée : 1° La contradiction entre la pauvreté de la veuve (v. 12) et le fait qu'elle soit une maîtresse de maison avec une chambre haute apparentée avec celle de la Shounamite en 2 R 4. 2° Rien ne dit en 1 R 17,7-16 qu'Élie se soit installé chez la veuve ; cela n'est précisé qu'en v. 19-29, alors que l'hospitalité accordée à Élisée est longuement décrite en 2 R 4,8-37. 3° La confrontation entre la veuve et Élie apparaît brusquement (1 R 17,18), alors que celle entre la Shounamite et Élisée est plus en harmonie avec son contexte (2 R 4,16ss.). 4° La reconnaissance de *l'homme de Dieu*, plus fréquente dans le récit d'Élisée, apparaît ici de manière isolée (ailleurs dans le cycle d'Élie, le terme apparaît seulement dans le récit apparemment tardif de 2 R 1,9-16).[72] Finalement, Hermann-Josef Stipp donne la pointe de cette argumentation en montrant que le récit d'Élie est une version résumée et réinterprétée du récit d'Élisée : elle est moins ambiguë quant à l'origine divine du miracle, moins magique, plus théologique et elle montre la supériorité d'Élie sur ses successeurs.[73]

En sens contraire, des auteurs plus isolés soutiennent la priorité du récit d'Élie sur celui d'Élisée.[74] L'argumentation de Kilian veut montrer que tous les éléments importants du récit d'Élisée ne sont pas pris en considération dans le récit d'Élie, et qu'à l'inverse plusieurs éléments du récit de la résurrection de l'enfant de la Shounamite présupposent le récit de celle du fils de la femme de Sarepta. En particulier, il souligne que la Shounamite attend consciemment un miracle de la part d'Élisée : elle a posé l'enfant dans la chambre haute, en cachant sa mort, et elle part vers le Mont Carmel pour chercher le prophète. Cela présuppose le récit préalable du prophète Élie. De plus le geste lui-même d'Élisée est beaucoup plus développé que ne l'est celui d'Élie, ce qui laisse aussi supposer une transformation dans le sens d'un développement du thème. Enfin, la version d'Élie est plus théologique et paraît moins merveilleuse que celle d'Élisée : la prière d'Élie est explicite ; elle est entendue et exaucée par YHWH ; c'est donc manifeste-

---

156-157 ; S. TIMM, *Die Dynastie Omri* (FRLANT 124), Göttingen 1982, 59 ; H.-J. STIPP, "Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung," 58-70 ; H.-J. STIPP, *Elischa*, 454-458 ; G. FOHRER, *Elia*, 35-36 ; E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 294 ; J. VERMEYLEN, "Les miracles d'Élie au temps de la grande sécheresse (1 Rois 17-18)," in G.F. WILLEMS (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie*, Leuven 1988, 27 ; etc.

72 Cf. G. FOHRER, *Elia*, 34.

73 H.-J. STIPP, "Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung," 67-70. Il estime que, dans cette reprise, le récit perd de son intensité dramatique, les personnages deviennent ternes et sans nuance.

74 I. BENZINGER, *Könige*, 129 ; M. REHM, *Könige*, 172 ; R. KILIAN, "Die Totenerweckungen Elias und Elisas," 44-56.

ment le Seigneur qui accomplit le miracle ; cela conduit naturellement la veuve à reconnaître en Élie l'homme de Dieu. Finalement Kilian développe un ultime argument, sous forme d'hypothèse (p. 51-56) : le récit de la résurrection de l'enfant de la Shounamite contient à l'origine l'épisode du bâton du prophète posé sur la tête de l'enfant par le serviteur Guéhazi ; ce récit est finalement mélangé et supplanté par l'interpolation du récit de 1 R 17.

La voie médiane serait de considérer les deux traditions avec une certaine autonomie. On pourrait dire au minimum qu'il y a entre les deux textes une dépendance réciproque volontaire, voire une dépendance à un récit extérieur ou une tradition orale, sans que l'on puisse affirmer clairement lequel des deux récits influence l'autre.[75]

Sans trancher entre les diverses hypothèses rédactionnelles, ce rapide examen de la question nous permet de conclure que le lien d'interdépendance entre 1 R 17,17-24 et 2 R 4,18-37 est manifeste. On pourrait dire qu'il y a une histoire analogue racontée de manière différente au sujet d'Élie et d'Élisée. Or, le témoignage textuel qu'offre TM et LXX, nous invite à considérer, non plus deux versions du récit, mais quatre formes littéraires qui entretiennent entre elles des relations d'influence réciproque et d'harmonisation. Leur comparaison entend déterminer dans quelle mesure il y a eu influence réciproque dans l'histoire du texte. Il convient de commencer par la comparaison des différences entre TM et LXX de 2 R 4,18-37.

4.3.3. *2 R 4,18-37 en TM et en LXX*

Dans la section γδ des Règnes (3 Rg 22-4 Rg), LXX^L apparaît, avec VL, comme le témoin qui est en mesure de conserver le plus d'éléments de LXX la plus ancienne.[76] De fait, le texte antiochien de ce passage est plus différent de TM que ne l'est LXX^B. Ce dernier, soumis à la recension καίγε, est manifestement harmonisé à TM. Pourtant, l'examen des différences entre LXX^L et TM de ce récit nous invite à la prudence, car nous

---

[75] Cf. l'étude récente de J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision*, 27 : "It is difficult to decide if there is direct literary dependence between 1 Kings 17:17-24 and 2 Kings 4:8-37. Still, the parallel narratives are so closely related to each other that we can speak of two different versions of the same tradition." Cependant, il finit par penser que 1 R 17,17-24 est une réinterprétation résumée de 2 R 4,8-37 (cf. p. 32). R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, 48-49 : il pense qu'une tradition orale autonome est à la source des deux récits ; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 194-195 ; J. GRAY, *Kings*, 467 : il pense finalement que le récit d'Élie colore celui d'Élisée.

[76] Cf. ci-dessus 1.3.6.

rencontrons des "plus", dont certains sont des doublets, qui pourraient refléter des explicitations ou des gloses tardives.[77] Avant d'examiner plus étroitement la description du geste du prophète (v. 33-35), nous allons rapidement parcourir l'ensemble de la péricope en mentionnant les différences sans les analyser plus profondément.

a. Les différences de l'ensemble de la péricope

Au v. 19, la plainte de l'enfant n'est pas exactement exprimée de la même façon dans les deux versions : TM : רֹאשִׁי רֹאשִׁי, *ma tête, ma tête* ; LXX^L: Τὴν κεφαλήν μου ἀλγῶ, *ma tête j'ai mal.* VL soutient la mention de la douleur de l'enfant : *caput doleo, pater.*[78] Comme LXX^B est parfaitement conforme à TM, il est probable que LXX^L atteste la forme ancienne.

À la fin du v. 24, LXX^L contient un "plus" qui précise l'ordre de la femme à son serviteur en donnant la destination du voyage : καὶ πορεύσῃ καὶ ἐλεύσῃ πρὸς τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄρος τὸ Καρμήλιον, *et tu marcheras et tu arriveras vers l'homme de Dieu à la montagne du Carmel.* Ce passage est pour ainsi dire répété au début du verset suivant, v. 25 : καὶ ἐξῆλθε καὶ ἐπορεύθη ἕως τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄρος, *et il* (ou *elle) sortit et il* (ou *elle) marcha jusqu'à l'homme de Dieu sur la montagne.* S'agit-il d'un doublet ? Quoi qu'il en soit TM n'a pas cette répétition, mais n'indique ce fait que dans le v. 25 : וַתֵּלֶךְ וַתָּבוֹא אֶל־אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל־הַר הַכַּרְמֶל, *et elle partit et alla vers l'homme de Dieu, à la montagne du Carmel.*

La version grecque est également plus explicite au v. 26 en décrivant la réalisation, par le serviteur Guéhazi, de l'ordre d'Élisée dans les termes exacts de son énonciation : καὶ ἔδραμεν εἰς ἀπάντησιν αὐτῆς καὶ εἶπεν Εἰρήνη σοι, εἰρήνη τῷ ἀνδρί σου, εἰρήνη τῷ παιδαρίῳ, *et il courut à sa rencontre et lui dit : "Paix à toi, paix à ton mari, paix à l'enfant."* Nous avons peut-être ici aussi affaire à un doublet. Par ailleurs, dans l'ordre d'Élisée comme dans son accomplissement par Guéhazi, le grec utilise la formule de salutation et non la forme interrogative de l'hébreu : הֲשָׁלוֹם, *y a-t-il la paix ?* qui signifie "est-ce que tout va bien ?" La formule interrogative de l'hébreu souligne peut-être un peu plus la surprise que la visite de la femme provoque.

---

77 Cf. nos réflexions générales ci-dessus 1.3.5.*b.* et spéc. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings," 203-307.

78 A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 125.

Dans le reproche adressé par la femme au prophète (v. 28), LXX^L contient encore un élément supplémentaire. En TM, la femme pose deux questions au prophète : הֲשָׁאַלְתִּי בֵן מֵאֵת אֲדֹנִי הֲלֹא אָמַרְתִּי לֹא תַשְׁלֶה אֹתִי, *est-ce que j'ai demandé un fils de la part de mon seigneur ? N'ai-je pas dit : "Ne me trompe pas !" ?* Entre ces deux questions LXX^L en a une troisième qui précise le sens de la première et rend le reproche un peu plus vif encore : οὐχὶ σὺ πεποίηκας; *n'est-ce pas toi qui (l') as fait ?* Ce qui signifie : "Ce n'est pas moi qui ai voulu cet enfant, c'est toi qui me l'a proposé ; alors pourquoi est-il mort à présent ?"

Enfin, dans le dernier verset de la péricope (v. 37), TM expose le geste de reconnaissance de la Shounamite devant Élisée : וַתָּבֹא וַתִּפֹּל עַל־רַגְלָיו וַתִּשְׁתַּחוּ אָרְצָה, *elle vint tomber à ses pieds et se prosterna à terre.* LXX^L contient encore un petit "plus" : καὶ εἰσελθοῦσα ἡ γυνὴ καὶ ἔπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτῆς καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν, *et la femme vint tomber à ses pieds sur ses genoux et se prosterna devant lui à terre.* Il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'une explicitation du geste d'abaissement de la femme devant Élisée.

b. Le geste du prophète, v. 33-35

L'action ou le rite du prophète décrit dans les v. 33-35 est plus important pour notre propos. Une synopse nous aidera à examiner les différences entre TM et LXX. Les italiques indiquent les "plus," les soulignés signalent les leçons différentes.

LXX^L	TM
33 Et *Elisée* entra et il ferma la porte sur eux deux et il pria le Seigneur.	33 Et il entra et il ferma la porte sur eux deux et il pria YHWH.
34 Et il monta et il se coucha (ἐκοιμήθη) sur le garçon et il posa sa *face sur sa face* et ses yeux sur ses yeux et sa bouche sur sa bouche et ses mains sur ses mains	34 Et il monta et se coucha (וַיִּשְׁכַּב) sur l'enfant et il posa sa bouche sur sa bouche et ses yeux sur ses yeux, et ses paumes sur ses paumes,
et il se courba (συνέκαμψεν) sur lui, *"Iglaad" sur lui* (Ἰγλαὰδ ἐπ' αὐτόν)	et il se courba (וַיִּגְהַר)sur lui
et les chairs du garçon se réchauffèrent.	et la chair de l'enfant se réchauffa.
35 Et *Elisée* revint et il parcourut la maison, ici et là, et il monta et il se courba (συνέκαμψεν) sur le garçon, *et il souffla*	35 Et il revint et marcha dans la maison, une fois ici et une fois là, et il monta et

sur lui et il se comporta comme un homme sur le garçon (καὶ ἐνέπνευσεν ἐπ᾽ αὐτὸν καὶ ἠνδρίσατο ἐπί τὸ παιδάριον)	se courba (וַיִּגְהַר) sur lui
sept fois et le garçon *s'agita* (διεκινήθη) et il ouvrit ses yeux.	*et le garçon éternua* (וַיְזוֹרֵר) sept fois et le garçon ouvrit ses yeux.

La première différence (v. 34) concerne la correspondance des parties du corps du prophète sur l'enfant qui ne suit pas le même ordre en grec et en hébreu. De plus LXX^L commence cette liste par τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, *sa face sur sa face.* Le contact physique, déjà très marqué en hébreu, est plus accentué en grec : a) la face contre la face, la présence contre la présence ;[79] b) les yeux contre les yeux : il établit par là le contact du regard ; c) la bouche contre la bouche, qui sous-entend le contact du souffle ; d) les mains contre les mains : contact de la force physique. C'est ce contact intégral qui semble être la cause du réchauffement de la chair de l'enfant.

Ensuite, par deux fois (v. 34 et 35), TM décrit l'action d'Élisée à l'aide de la même expression : וַיִּגְהַר עָלָיו, *et il se courba sur lui.* Dans les deux cas, LXX^L contient des "plus" en apposition au verbe συγκάμπτω, *courber, pencher*, qui traduit גָּהַר. Au v. 34, il est accompagné de l'expression énigmatique Ἰγλαὰδ (ou Ἰγαὰδ) ἐπ᾽ αὐτόν, *"Iglaad" sur lui.* Au v. 35, il contient même deux verbes de plus : καὶ συνέκαμψεν ἐπὶ τὸ παιδάριον καὶ ἐνέπνευσεν ἐπ᾽ αὐτὸν καὶ ἠνδρίσατο ἐπὶ τὸ παιδάριον ἑπτάκις, *et il se courba sur le garçon et il souffla sur lui et il se comporta comme un homme sur le garçon sept fois.*

Enfin, la réaction de l'enfant à l'action du prophète est également différente. Alors qu'en hébreu le texte dit : *et le garçon éternua sept fois,* פְּעָמִים וַיְזוֹרֵר הַנַּעַר עַד־שֶׁבַע le grec décrit l'agitation de l'enfant : καὶ διεκινήθη τὸ παιδάριον *et le garçon s'agita.* Le nombre de sept sert alors à qualifier l'action du prophète et non pas la réaction du garçon.

Pour Fernández Marcos, les "plus" du grec reflètent typiquement une action éditoriale du rédacteur antiochien qui explicite l'action d'Élisée.[80] Il est

79 En hébreu biblique la face, le visage est la plénitude de la présence communiquée d'une personne, cf. E. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1963, 42-67, spéc. 59-60.

80 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "La reanimación del hijo de la Sunamita en el Texto Antioqueno," in G. DORIVAL, O. MUNNICH (éd.), *"Selon les Septante." Hommage à Marguerite*

possible que le verbe συγκάμπτω était, pour le réviseur, une traduction incertaine de גָהַר et nécessitait une explicitation. Dans le v. 34, Ἰγλαὰδ (ou Ἰγαὰδ) ἐπ' αὐτόν, est vraisemblablement le phénomène de doublet que l'on rencontre régulièrement en LXX^L qui associe une translittération à une traduction peu assurée ou à un terme difficile. La question est de savoir quel mot fut ainsi retranscrit.[81] Rahlfs estime que Ἰγαὰδ serait l'équivalent de quelque chose comme יגהד.[82] Dans le même sens Montgomery estime qu'il s'agirait de la translittération d'une lecture erronée יגהד du verbe hébreu יגהר (par la confusion ד/ר). Ce יגהד ferait référence à une racine arabe signifiant *combattre, agir avec force* (d'où provient le mot *jihad*).[83] Cela désignerait l'action de force et de virilité qu'Élisée accomplit en faisant correspondre son corps à celui de l'enfant. Mais cette hypothèse de confusion nécessite que l'éditeur antiochien connût cette racine arabe, ce qui est peu vraisemblable.[84] Cette translittération reste donc inexpliquée.

Pour le v. 35, la situation est plus complexe encore. Le verbe συγκάμπτω est en effet associé à deux verbes grecs, ἐμπνέω, *souffler* et ἀνδρίζομαι, *se comporter comme un homme*. Si le sens du premier est clair, celui du second pose question. Selon Anna Passoni Dell'Acqua,[85] le verbe ἀνδρίζεσθαι a, dans la Bible, une valeur avant tout morale et spirituelle. Bien qu'elle n'ait pas considéré notre texte,[86] son étude tire une conclusion générale de l'emploi de ce verbe dans un contexte biblique. Il désigne la force de caractère et le courage viril d'une personne face à une difficulté ou un péril. En restant dans ce cadre de lecture, on pourrait interpréter le geste d'Élisée comme une manière symbolique de transmettre de la force à l'enfant, de le fortifier. Mais, dans notre cas, cette interprétation comporte plusieurs inconvénients. D'abord, comme le note Fernández Marcos,[87] il faut remarquer deux différences importantes entre les occurrences du verbe dans le reste de LXX et en 4 Règnes 4,35LXX^L : premièrement le verbe n'est pas ici à l'impératif ou dans une forme exhortative comme la plupart

---

Harl, Paris 1995, 119-128, spéc. 123-124. Il suggère que le texte antiochien est explicité en vue d'une lecture publique, au 4ème siècle de notre ère (spéc. p. 124).

81 Cf. l'état de la question N. FERNÁNDEZ MARCOS, "La reanimación del hijo," 122-123.

82 A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien III*, 196.

83 J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 372.

84 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "La reanimación del hijo," 123.

85 A. PASSONI DELL'ACQUA, "Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri. III. Andrizesthai," *Aegyptus* 62 (1982) 178-194,

86 LXX^L n'est en effet pas collationné par les concordances de la Septante.

87 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "La reanimación del hijo," 127.

des cas bibliques ; deuxièmement la construction avec la préposition ἐπί ne se retrouve pas ailleurs dans la Bible grecque. Un autre désavantage de cette lecture se situe dans le type même des actes posés par Élisée sur l'enfant. Ce sont des actions corporelles concrètes ; seul ἀνδρίζεσθαι aurait un sens moral et non-concret. Pour ces raisons ce verbe possède certainement, dans notre passage, un sens plus précis que simplement *se fortifier*. Fernández Marcos[88] estime que ἀνδρίζομαι ἐπί possède une connotation sexuelle et érotique. Selon un parallèle de la littérature grecque – Philostrate, *La vie d'Apollonius de Tyane*, I, 36[89] – le verbe signifierait *agir comme un homme* dans un contexte sexuel. Il en conclut que le geste d'Élisée serait une action magique de transmission de la vie, par lequel se reproduirait par prodige l'acte de la génération, comme le souffle aurait réactualisé l'acte créateur (cf. Gn 2,7).

c. Vers LXX ancienne du v. 35

En définitive, la question qui se pose ici est de savoir si ces deux verbes, ἐμπνέω et ἀνδρίζομαι, sont dus à une activité éditoriale antiochienne (au 4ème siècle de notre ère) ou s'ils reproduisent le grec ancien et par là une probable *Vorlage* hébraïque. Redisons que la nature particulièrement surchargée de LXX^{L}, spécialement dans ces versets, n'exclut pas une intervention tardive tout en soutenant qu'il puisse conserver simultanément des éléments très anciens.

De fait, il est difficile de penser que ἀνδρίζομαι ἐπί représente LXX originale, surtout si la connotation sexuelle proposée par Fernández Marcos est exacte. D'abord, on voit mal quelle *Vorlage* ce verbe pourrait refléter. Nestle a bien fait la suggestion que ἀνδρίζομαι provient d'une erreur de lecture du ויגהר de TM en ויגבר.[90] Montgomery, quant à lui, estime qu'il traduit la même erreur de lecture vers une racine arabe יגהד que la translittération Ιγαὰδ, et désignerait un acte de virilité.[91] Mais ces hypothèses sont

---

88 N. FERNÁNDEZ MARCOS, "La reanimación del hijo," 123-128.

89 Flavius Philostrate, vers 200 ap. J.-C., est l'auteur de la *Vie des Sophistes*, dont celle d'Apollonius de Tyane. PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana I* (LCL), ed. by F.C. CONYBEARE, Harvard 1969, spéc. 104-107 : il est question d'un eunuque (!) surpris avec une femme du roi : νῦν δὲ καὶ ξυγκατακείμενον εὑρηκέναι καὶ ἀνδριζόμενον ἐπὶ τὴν γυναῖκα, *ainsi l'avait-il surpris couché avec elle et se comportant comme un homme sur la femme* (p. 104).

90 E. NESTLE, "The Reading of the Septuagint in 1 Kings xviii. 21 and 2 Kings iv.34," *ET* 14 (1902) 185-186. En effet la construction גָּבַר עַל, *l'emporter sur*, est assez fréquente dans la Bible hébraïque (Gn 7,19.24 ; 2 S 11,23 ; Ps 103,11 ; etc.).

91 J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 372.

peu convaincantes. L'éventuelle connotation sexuelle de ce verbe plaide également pour son caractère secondaire. D'abord, même de manière symbolique, un acte sexuel s'intègre difficilement sur l'horizon théologique et culturel du texte. En outre, une telle relation demande que l'enfant soit nu. Or, rien dans le récit ne permet de le supposer, et l'on sait par ailleurs que les défunts n'étaient pas nus mais ensevelis habillés.[92]

De son côté, l'idée d'insufflation du verbe ἐμπνέω présente une toute autre situation. D'abord, le verbe n'est pas attestée par LXX^L seul. VL offre en effet une forme du v. 35 moins surchargée que le texte antiochien – d'ailleurs sans équivalent pour ἀνδρίζομαι – qui contient la mention du souffle : *et deambulavit in domo semel et iterum, et inspiravit in eum septies ; et commotus est puer et aperuit oculos suos.*[93] L'action de *se courber sur* (συγκάμπτω ἐπί, נָהַר עַל) l'enfant n'existe pas, mais l'insufflation est seule attestée.

Le témoignage de VL nous permet de tirer une conclusion en trois étapes. 1° Le témoignage de VL ajouté à celui de LXX^L laisse peu de doute sur la présence de l'insufflation en LXX la plus ancienne du v. 25.[94] 2° Il est, en outre, vraisemblable que VL soit le meilleur témoin de LXX ancienne pour toute la formulation de ce verset, même si elle est très lacunaire pour le reste du récit. En attestant la seule insufflation, elle représente en effet la forme textuelle la plus éloignée de TM. Or, on ne peut pas l'expliquer par une corruption de LXX^L ou un accident textuel comme un homoioteleuton. LXX^L, dans sa complexité, est plus proche de TM. Il représente manifestement une recension qui conjugue les deux formes : l'insufflation de LXX ancienne et l'action de se courber sur l'enfant de TM. Ainsi, selon LXX ancienne attestée par VL, l'activité d'Élisée pour ressusciter l'enfant n'y est pas une simple répétition de l'acte rapporté au v. 34. Dans cette forme du récit le prophète procède donc en deux temps et en deux activités distinctes. Dans un premier temps (v. 34), il se couche sur l'enfant en faisant correspondre toutes les parties de leurs corps. Cette activité en vient à réchauffer le corps du jeune homme. Dans une seconde étape (v. 35), il souffle sur ou en lui (*sept fois* selon VL et LXX^L) et le garçon se réveille (*s'agite* en LXX^L-VL ou *éternue* selon TM). 3° Enfin, LXX an-

[92] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. 1, Paris 1989^5, 94 ; J. NELIS, "Begräbnis," in H. HAAG (Hg.), *Bibel Lexikon*, Einsiedeln, 1968, spéc. 183. Quand Samuel monte du séjour des morts, il est vêtu de son manteau (2 S 28,14). Voir encore la sépulture de Lazare (Jn 11,44) ou de Jésus (Mt 27,59 et par. ; Jn 11,40).

[93] A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 127.

[94] Notons qu'un certain nombre de manuscrits en cursives (e*fmvw) attestent de l'insufflation au v. 34 (et non au v. 35) : καὶ ἐνεφύσησεν εἰς (επ) αὐτόν (cf. BROOKE-MCLEAN, 311).

cienne ainsi restituée est vraisemblablement le fidèle reflet de sa *Vorlage* hébraïque, καὶ ἐνέπνευσεν ἐπ', *et inspiravit in* traduisant un hébreu comme ויפח עד / ב-.[95]

Ainsi l'examen de LXX ancienne de 4 Rg 4,33-35 permet de constater des similitudes avec 3 Rg 17. Mais avant de situer l'une par rapport à l'autre ces deux attestations du geste prophétique, comparons les gestes d'Élie et d'Élisée en TM.

4.3.4. *Deux résurrections relatées en TM (1 R 17,20-23 et 2 R 4,33-35)*

Si nous lisons en parallèle l'acte qu'accomplit Élisée et celui d'Élie, en TM, nous devons relever quatre différences.

1 R 17,20-23	2 R 4,33-35
[20]Et il cria vers YHWH et dit : "YHWH mon Dieu, est-ce que aussi sur la veuve avec qui moi j'ai séjourné tu as fais du mal en faisant mourir son fils ?" [21]Et il se mesura (וַיִּתְמֹדֵד) sur l'enfant trois fois, et il cria vers YHWH et dit : "YHWH mon Dieu, je te prie, que l'âme de cet enfant-là revienne en son intérieur." [22]Et YHWH entendit la voix d'Élie et l'âme de l'enfant revint en son intérieur et il reprit vie.	[33] Et il entra et il ferma la porte sur eux deux et il pria YHWH. [34] Et il monta et se coucha (וַיִּשְׁכַּב) sur l'enfant et il posa sa bouche sur sa bouche et ses yeux sur ses yeux, et ses paumes sur ses paumes, et il se courba (וַיִּגְהַר) sur lui et la chair de l'enfant se réchauffa. [35] Et il revint et marcha dans la maison, une fois ici et une fois là, et il monta et se courba (וַיִּגְהַר) sur lui et le garçon éternua (וַיְזוֹרֵר) sept fois et le garçon ouvrit ses yeux.

1° On remarque d'abord que le contenu de la prière du prophète Élisée n'est pas exprimé, alors qu'il l'est amplement chez Élie, avec la double répétition de la formule d'intercession *Et il cria vers YHWH et dit : "YWHW mon Dieu..."* qui répète quatre fois le nom divin.

2° En 1 R 17,21, l'acte de se mesurer (מָדַד) à l'enfant pourrait très bien être le résumé de la description détaillée de la manière qu'a Élisée de se coucher sur le garçon en faisant correspondre chaque partie de leurs corps, puis de se courber sur lui. Notons que pour un seul verbe en 1 R 17, il y en a quatre en 2 R 4 : monter (2 fois), coucher, poser la bouche, les yeux et les paumes, puis se courber (2 fois). On constate cependant qu'Élisée s'y re-

[95] Le verbe ἐμπνέω évoque l'introduction en l'homme du *souffle de vie*, πνοὴν ζωῆς, en Gn 2,7, mais en LXX l'acte créateur est décrit avec le verbe ἐμφυσᾶν, *insuffler*. Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre*, 238-242.

prend à deux fois pour accomplir le miracle, avec une pause entre les deux séances (vv. 34 et 35). Par ailleurs si Élie se mesure trois fois à l'enfant (1 R 17,20), cela n'est pas précisé pour Élisée.

3° Le geste complexe d'Élisée deux fois accompli provoque successivement deux réactions physiques de l'enfant : d'abord le réchauffement de sa chair, qui prépare le retour à la vie ; ensuite le septuple éternuement du garçon (qui est sans parallèle en LXX^{L}). 1 R 17, quant à lui, ne fait état d'aucune réaction physique de l'enfant, mais précise explicitement son retour à la vie : *l'âme de l'enfant revint en son intérieur et il reprit vie.*

4° Il en découle que la cause de la résurrection n'est pas la même dans les deux récits. Dans le cas d'Élie, nous avons montré que c'est très clairement YHWH qui accomplit le miracle, par l'intercession du prophète et non par l'activité de ce dernier. Dans le cas d'Élisée, il semble bien que ce soit le rite prophétique qui produise cet effet ; rien dans le texte ne nous permet d'interpréter différemment. On peut donc dire que l'activité physique d'Élisée produit une réaction physique chez le mort qui le ramène à la vie, tandis que l'intercession du prophète Élie conduit YHWH à intervenir lui-même sans qu'aucun signe physique de l'enfant ne soit observé.

En définitive l'événement décrit en 2 R 4,33-35 se déroule de manière bien plus complexe qu'en 1 R 17 où la narration fait preuve de beaucoup de sobriété. Le récit de résurrection de l'enfant de la Shounamite nous apparaît plus emphatique, en insistant plus sur l'aspect merveilleux que celui du fils de la veuve de Sarepta : l'une est le fruit de l'activité d'un thaumaturge, l'autre d'un intercesseur.

4.3.5. *Deux résurrections relatées en LXX (3 Rg 17,20-23 et 4 Rg 4,33-35)*

La comparaison des gestes des deux prophètes dans la version grecque présente, outre la plupart des éléments que nous avons signalés pour TM, des distinctions qui leur sont propres. En réalité, il faut ici comparer trois textes puisque nous avons vu que VL atteste probablement la forme grecque la plus ancienne en 4 Rg 4,35.

3 Rg 17,20-23	4 Rg 4,33-35	4 Rg 4,35 VL
20 Et Élie cria et dit : "Hélas Seigneur, témoin de la veuve avec qui moi je séjourne avec elle, toi tu as fait du mal en faisant mourir son fils" 21 Et	33 Et Elisée entra et il ferma la porte sur eux deux et il pria le Seigneur. 34 Et il monta et il se coucha (ἐκοιμήθη) sur le garçon et il posa sa face sur sa face et ses yeux sur ses yeux et sa bouche sur sa bouche et	

il souffla (καὶ ἐνεφύσησεν) dans l'enfant trois fois, et il invoqua le Seigneur et dit : "Seigneur mon Dieu : que l'âme de cet enfant-là retourne donc en lui." [22]Et ce fut ainsi, et l'enfant cria.	ses mains sur ses mains et il se courba (συνέκαμψεν) sur lui, "Iglaad" sur lui (Ἰγλαὰδ ἐπ' αὐτόν) et les chairs du garçon se réchauffèrent. [35]Et Elisée revint et il parcourut la maison, ici et là, et il monta et il se courba (συνέκαμψεν) sur le garçon, et il souffla sur lui et il se comporta comme un homme sur le garçon (καὶ ἐνέπνευσεν ἐπ' αὐτὸν καὶ ἠνδρίσατο ἐπί τὸ παιδάριον) sept fois et le garçon s'agita (διεκινήθη) et il ouvrit ses yeux.	[35] et deambulavit in domo semel et iterum, et inspiravit in eum septies ; et commotus puer et aperuit oculos suos

1° Comme en hébreu, 3 Rg 17 développe l'interpellation directe du Seigneur par le prophète, ce que ne rapporte pas 4 Rg 4.

2° Les deux (trois) descriptions grecques des gestes des prophètes font état de l'insufflation (ἐμφυσᾶν en 3 Rg 17,21 et ἐμπνέω et *inspirare* en 4 Rg 4,35), c'est la similitude la plus importante des deux récits. Il y a donc ici une tradition grecque témoignant de ce geste, appliqué à Élie comme à Élisée.

3° Or, cette tradition du *souffle* coexiste en 4 Rg 4,35 avec l'acte de se coucher en faisant correspondre les parties du corps, et de se courber sur l'enfant, dont il n'y a aucune trace en 3 Rg 17. Mais, pour Élisée, LXX^{L} ajoute un troisième geste, *agir comme un homme sur* (ἀνδρίζομαι ἐπί), dont il n'y a aucune trace en VL. Nous avons donc en 4 Rg 4,35LXX^{L} une forme littéraire particulièrement surchargée – et probablement secondaire – du geste prophétique d'Élisée, alors qu'elle est très brève et simple en 3 Rg 17 et 4 Rg 4,35VL. Dans le premier cas, pas moins de six activités physiques du prophète sur le garçon sont décrites : monter (2 fois), se coucher, poser la face, les yeux, la bouche et les mains sur les mêmes membres de l'enfant, se courber (2 fois), souffler et enfin s'étendre sur le garçon. Et le texte grec précise que le prophète accomplit cette dernière action sept fois. LXX ancienne de 4 Rg 4, partiellement attestée par VL, montre vraisemblablement deux gestes distincts en deux étapes distinctes : d'abord la correspondance des parties du corps, ensuite la seule insufflation sept fois répétée. Dans le récit de 3 Rg 17, mise à part l'invocation du Seigneur plus développée, il n'y a qu'une activité d'Élie sur l'enfant : il souffle en lui trois fois. Ce geste n'implique pas forcément de contact corporel. L'activité prophétique est finalement très différente dans les deux versions grecques, alors que TM décrivait très certainement le même geste.

4° La réaction physique de l'enfant à la multiple activité du prophète en 4 Rg 4 est double, comme en TM : d'une part les chairs (notons le pluriel propre au grec) de l'enfant se réchauffent sous l'effet du contact corporel et, d'autre part, le garçon s'agite, se secoue. Ce dernier mouvement est provoqué par l'insufflation selon VL. En 3 Rg 17, la réaction est également physique puisque l'enfant crie, signe explicite du retour du souffle en lui.

Nous pouvons conclure de ce parallèle que la distinction entre 3 Rg 17 et 4 Rg 4 est plus grande qu'en hébreu, mais que LXX ancienne contient manifestement la mention de l'insufflation. De plus, dans les deux (trois) cas, c'est l'activité physique du prophète qui provoque une réaction physique de l'enfant. Cependant, la description de l'agir prophétique manifeste, quant à elle, une activité différente en 1 R 17 et en 2 R 4.

4.4. *Synthèse*

La comparaison des gestes d'Élie et d'Élisée nous a conduit à un examen assez complexe, puisqu'il doit considérer quatre – ou cinq avec VL – formes littéraires d'une "même" narration ou plutôt d'un épisode similaire. Nous pouvons à présent tirer les conclusions de cette analyse pour la question qui nous intéresse, la relation entre TM et LXX des récits de résurrection en 1 R 17 et 2 R 4. Par sept points de synthèse nous procèderons à la vérification de notre hypothèse de l'antériorité de la forme textuelle reflétée par LXX et d'une réédition du côté de TM (cf. 4.2.3).

1° Chacune des deux formes du récit de 1 R 17 rapporte une activité physique du prophète dont témoigne le récit de 2 R 4 dans la même tradition textuelle : le contact du corps à corps en hébreu, l'insufflation en grec. Il y a donc vraisemblablement une dépendance réciproque.

2° L'activité d'Élisée présentée en 4 Rg 4 LXX^{L} est la plus complexe des quatre formes comparées. Le récit est probablement surchargé et représente des explicitations, en particulier l'acte mystérieux de se comporter comme un homme sur l'enfant (ἀνδρίζομαι ἐπί, v. 35). Tout en conservant des éléments anciens, dont la mention du souffle, il témoigne vraisemblablement d'un développement interne au grec par une révision tardive.

3° En LXX ancienne des deux récits de 4 Rg 4, partiellement attestée par VL, Élisée procède à deux types de rites : d'abord la correspondance de leurs corps membres contre membres (v. 34), puis la seule insufflation (v. 35). Le geste unique d'insufflation accompli par Élie (2 Rg 17,21) correspond rigoureusement à la seconde activité d'Élisée.

4° TM ne mentionne l'insufflation dans aucun des deux récits. Or, en 2 R 4, le passage du souffle d'Élisée à l'enfant est implicitement évoqué par le contact de la bouche à la bouche et peut-être dans l'éternuement du gar-

çon. On peut alors formuler deux hypothèses. 1° Soit LXX^L et VL ont explicité ce qui était implicite en TM. Si cette conclusion pourrait être plausible pour le texte antiochien surchargé, elle est beaucoup moins évidente pour VL. 2° Soit TM a rendu implicite ce qui était explicite dans la *Vorlage* de LXX ancienne.

5° Nous sommes enclins à penser que le souffle est original et que l'éditeur de TM, pour la raison évoquée plus haut (cf. 4.2.3), a effacé systématiquement la mention du souffle, en 2 R 4 comme en 1 R 17 : Dieu seul est porteur du souffle de vie, comme en Gn 2,7 et en Ez 37, et non le prophète. Il est, en effet, inconvenant d'attribuer au souffle d'Élie et d'Élisée une puissance de vie qui ne peut être l'attribut que de YHWH.

6° Pour supprimer la mention du souffle en 2 R 4,35, l'éditeur l'a simplement remplacée par le verbe גָּהַר qu'il avait déjà au v. 34. Il faisait ainsi de la seconde étape de la réanimation de l'enfant par Élisée la simple répétition de la première. En 1 R 17,21, le correcteur a cherché un verbe qui puisse évoquer le geste d'Élisée pour l'attribuer à Élie en supprimant le geste d'insufflation : il a choisi le hitpoel de מָדַד qui, malgré sa complexité, est en mesure d'exprimer et de résumer parfaitement la correspondance de chacune des parties du corps. Il peut alors limiter l'efficacité de l'acte physique d'Élie sur l'enfant et la remplacer par l'intercession du prophète au moyen des procédés de répétition décrits plus haut. La forme de ce récit est en effet la seule des quatre résurrections où l'élément physique ne joue aucun rôle : ce n'est pas l'activité physique du prophète qui restaure la vie de l'enfant et ce dernier ne manifeste aucun signe physique au retour de la vie en lui. La résurrection est le fait de l'unique activité divine, par l'intercession d'Élie.

7° Plusieurs arguments d'appuis soutiennent l'hypothèse selon laquelle la révision de 1 R 17 TM est inspirée par certains éléments du cycle d'Élisée. Les arguments de critique littéraire des exégètes qui tiennent à la priorité du cycle d'Élisée sur celui d'Élie (cf. ci-dessus 4.3.2), montrent que dans le premier l'hospitalité de la Shounamite est plus explicite et plus homogène au récit que le logement d'Élie chez la veuve de Sarepta. Or, à ce sujet, 1 R 17 LXX est moins clair encore que TM. En effet au v. 9, l'ordre de YHWH est plus développé en TM : *Lève-toi, va à Sarepta qui est à Sidon* *et tu t'établiras là* (וְיָשַׁבְתָּ שָׁם, manque en LXX), *voici que j'ai ordonné là-bas à une femme veuve de t'entretenir*. L'ordre parle explicitement d'un séjour prolongé du prophète. Si cette mention n'est pas déterminante pour le récit qui suit immédiatement (le miracle de l'huile et de la farine), elle permet de lier ce dernier un peu plus étroitement avec la péricope de la résurrection de l'enfant. Si YHWH lui donne l'ordre de s'établir à Sarepta, le prophète attendra que le Seigneur lui donne un autre ordre

pour s'en aller. Il en avait été de même pour son séjour au Kérit, pour lequel le texte précise qu'obéissant à la parole de YHWH, *il partit et s'établit* (וַיֵּשֶׁב) *au torrent de Kérit* (v. 5, LXX = TM). Cette précision du v. 9 établit donc un parallèle de structure entre l'ordre de YHWH et son exécution par Élie.[96] Ce séjour prolongé à Sarepta justifie et prépare la mention de la chambre haute où l'on apprend qu'Élie demeure (v. 19). Nous avons par ailleurs noté que 1 R 17,15 TM, souligne la durée du miracle de l'huile et de la farine, *pendant des jours* (יָמִים), ce qui signale par ricochet la longue présence d'Élie chez la veuve. Ces précisions de TM nous semblent pouvoir être influencées par le récit d'Élisée et la notification très claire de ses séjours répétés chez la Shounamite. Un dernier petit élément de 1 R 17 TM nous semble pouvoir provenir de 2 R 4. Quand Élie prend l'enfant et le monte *dans la chambre haute où il demeurait* (v. 19), TM précise : et *il le coucha sur* <u>*son*</u> *lit* (עַל־מִטָּתוֹ). Un petit pronom suffixe pourrait très bien avoir été oublié par le traducteur grec, même si dans d'autres cas il les a traduits scrupuleusement. Mais cette précision n'est pas sans nous rappeler l'acte même de la Shounamite : *l'enfant resta jusqu'à midi sur les genoux de sa mère, puis il mourut. Alors elle monta l'étendre sur le lit de l'homme de Dieu, l'enferma et sortit* (2 R 4,20-21). Il aurait suffi qu'elle le montât dans la chambre de l'homme de Dieu, mais le texte précise sur son lit. Le pronom suffixe du v. 19 pourrait avoir été introduit intentionnellement.

5. Conclusion

L'étude de TM et LXX de la péricope de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta nous a conduit à un long parcours, impliquant également le récit du cycle d'Élisée (2 R 4,18-37). Nous pouvons résumer notre analyse en trois points de conclusion.

1° Le récit de 1 R 17,17-34 apparaît sous deux formes littérairement distinctes dont les différences ne peuvent pas s'expliquer par des corruptions mais reflètent vraisemblablement deux éditions de la péricope. Chacune met en œuvre un système rhétorique qui lui est propre, organisant le récit selon une structure finement élaborée. Elles présentent deux portraits d'Élie et deux conceptions de sa fonction prophétique. En TM, le prophète est dépeint comme un intercesseur, un nouveau Moïse, dont le geste de se mesurer au corps du défunt n'est pas la cause de la résurrection de l'enfant. Mais sa prière est totalement exaucée par YHWH qui réalise seul le retour à la vie de l'enfant (cf. 2.3.). LXX, quant à elle, trace le portrait d'un Élie

[96] Sur le schéma ordre / exécution voir ci-dessous notre Ch. 6.

thaumaturge, dont le souffle est porteur de la vie (l'âme) de l'enfant (cf. 3.3.).

2° L'analyse comparative de ces deux formes du récit nous conduit à faire l'hypothèse que la *Vorlage* hébraïque de LXX représente un état littéraire plus ancien que TM, qui en est une réédition (cf. 4.2.3.). En effet, les différences textuelles permettent difficilement de penser qu'elles sont le fruit d'une modification du TM pour conduire à l'état textuel dont témoigne LXX. Au contraire, le "plus" du v. 22 TM apparaît comme un élément que l'on ajoute plutôt que l'on enlève. Ce "plus" relate comment YHWH entend la prière d'Élie et la réalise mot à mot dans l'œuvre de salut qu'il accomplit en restaurant la vie de l'enfant. On peut en conclure que le projet de l'éditeur hébreu consiste à affirmer que YHWH seul est l'origine de la vie (Gn 2,7), que son souffle seul peut la restaurer (Ez 37). Cette conviction théologique aurait conduit l'éditeur à effacer l'insufflation dont témoigne LXX et à y substituer le geste énigmatique de se mesurer à l'enfant en se couchant sur lui.

3° La comparaison avec l'activité d'Élisée en 2 R 4,18-37 renforce cette hypothèse. Elle nous conduit en effet à penser que le geste d'insufflation, présent en LXX ancienne des deux récits d'Élie et d'Élisée, est original. En 1 R 17,21 LXX il est effectivement plus signifiant que la mensuration de TM ; en 4 Rg 4,33-35 VL, il est la seule composante du deuxième acte de la résurrection de l'enfant. Tout porte donc à penser qu'un éditeur hébreu aurait modifié ces textes en y supprimant systématiquement les gestes d'insufflation, théologiquement incorrect. En 2 R 4,35, il a répété le verbe גָּהַר déjà mentionné au v. 34. En 1 R 17,21 l'éditeur aurait substitué à l'insufflation d'Élie le geste d'Élisée de se coucher sur l'enfant, utilisant une expression apte à le résumer וַיִּתְמֹדֵד עַל־הַיֶּלֶד, *et il se mesura sur l'enfant*. Ainsi aurait été préservée l'affirmation théologique du primat absolu de l'activité divine dans le retour à la vie du fils de la veuve de Sarepta.

Chapitre 3.

Le portrait du prophète Élie dans trois ensembles de différences en 1 R 17

Le récit de résurrection que nous avons étudié dans le chapitre précédent est vraisemblablement le passage de 1 R 17 le plus significatif quant au rapport des versions grecque et hébraïque. C'est pourquoi son analyse a ouvert notre étude d'histoire du texte. Le chapitre 17 contient trois autres ensembles de différences significatives qui posent des question analogues quand à l'évolution textuelle. Afin de poursuivre la ligne méthodologique qui consiste à commencer l'analyse des divergences entre TM et LXX par les plus manifestes, le présent chapitre sera consacré d'abord (1.) au premier tableau de l'histoire d'Élie à Sarepta (1 R 17,8-16), qui est très étroitement lié au récit de résurrection et lui sert d'introduction. Il s'agit du miracle de l'huile et de la farine accompli par le prophète en faveur de la veuve et de *son fils* (TM) ou de *ses enfants* (LXX). Nous poursuivrons ensuite notre remontée vers le début du cycle (2.) par l'analyse de la péricope d'Élie au torrent de Kérit (1 R 17,2-7). Les deux textes sont en effet légèrement différents, d'une part dans le rapport entre l'ordre de Dieu et son exécution par Élie et d'autre part dans l'approvisionnement dont bénéficie le prophète. Enfin, dans une dernière partie (3.), nous signalerons l'ultime – en même temps que la première – différence du chapitre (1 R 17,1) : la présentation d'Élie, son titre et son origine, ainsi que le titre du Seigneur.

1. Le miracle d'Élie pour *le fils* ou *les enfants* de la veuve (1 R 17,8-16)

Le miracle de l'huile et de la farine est en relation étroite avec le récit de résurrection (1 R 17,17-24) que nous avons étudié dans le précédent chapitre : il se déroule dans le même lieu et implique les mêmes personnages. Si les différences entre TM et LXX de 1 R 17,8-16 sont bien moins nombreuses que dans les v. 17-24, leur importance concerne non seulement la péricope dans laquelle elles se trouvent, mais également le récit de résurrection.

1.1. *Les différences textuelles de TM et LXX*

La différence la plus importante entre les deux textes, parce qu'elle traverse l'ensemble de la péricope, est le nombre d'enfants attribués à la veuve de Sarepta. TM soutient en effet qu'elle n'a qu'un *fils* (בן, v. 12.13), alors que pour LXX elle a plusieurs *enfants* (τέκνα, v. 12.13.15). De plus, le v. 15 TM ne parle pas de son fils mais de *sa maison,* ou *sa maisonnée* (וּבֵיתָהּ), ce qui pourrait constituer un pont avec LXX.

Puisque le grec τέκνον traduit l'hébreu בן dans une très grande majorité des cas, on peut déduire la probable *Vorlage* de LXX des v. 12 et 13. Elle semble être très proche de TM car, au v. 12, la différence ne se manifeste que dans la vocalisation massorétique : καὶ ποιήσω αὐτὸ ἐμαυτῇ καὶ τοῖς τέκνοις μου, *et je le ferai pour moi et pour mes enfants*. LXX semble avoir lu וְלְבָנַי au lieu de וְלִבְנִי, *et pour mon fils*. Au v. 13, la distinction des deux textes se résume à un yod : le grec σαυτῇ δὲ καὶ τοῖς τέκνοις σου ποιήσεις, *pour toi et pour tes enfants tu feras*, lit וְלְבָנַיִךְ au lieu du וְלִבְנֵךְ massorétique. C'est dans le v. 15 que se trouve le plus grand nombre de différences du passage, indiquées dans notre traduction par les italiques :

LXX		TM	
καὶ ἐπορεύθη ἡ γυνὴ καὶ ἐποίησεν· καὶ ἤσθιεν αὐτὴ καὶ αὐτὸς καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς	*Et la femme* alla et elle fit et elle mangea, elle et lui et *ses enfants.*	Et elle alla et fit *selon la parole d'Élie* et elle mangea, elle et lui[1] et *sa maison pendant des jours.*	וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה כִּדְבַר אֵלִיָּהוּ וַתֹּאכַל הוא־[הִיא] וָהִיא [וָהוּא] וּבֵיתָהּ יָמִים׃

La différence la plus significative est donc la caractérisation des bénéficiaires du miracle : pour LXX ce sont *ses enfants* (τὰ τέκνα αὐτῆς) et pour TM *sa maisonnée* (וּבֵיתָהּ). La version grecque, en cohérence avec les v. 12

[1] Nous traduisons ici le *Qeré* – mis entre crochet dans le texte hébreu – dont témoigne également LXX, le Targum et la Peshitta. Le *Ketiv* donnerait : *elle mangea, lui et elle et sa maisonnée pendant des jours.* W. THIEL, *Könige*, 20, soutient plutôt le *Ketiv* : selon lui il ne s'agirait pas d'un problème textuel mais d'un incident rédactionnel, car selon l'ordre de YHWH au v. 4 et l'ordre d'Élie lui-même au v. 13, le prophète devrait lui-même manger le premier. Quoi qu'il en soit, la tradition de lecture du *Qeré* est ancienne puisqu'elle est attestée par les versions.

et 13, lit très probablement וּבָנֶיהָ. Ces deux termes, en eux-mêmes, pourraient ne pas provoquer une différence narrative substantielle puisqu'ils insistent tous deux sur la quantité de personnes ainsi ravitaillées, nombre qui dépasse probablement trois (fils, femme et Élie). TM contient encore deux "plus" dans ce verset. Il précise d'abord qu'*elle* (la femme) *alla et fit selon la parole d'Élie* (כִּדְבַר אֵלִיָּהוּ) ; par là TM manifeste la médiation de la parole du prophète. Il note ensuite qu'elle mangea, *elle et lui et sa maisonnée pendant des jours* (יָמִים).[2] Là encore, le texte hébreu souligne l'étendue du miracle. Ces deux distinctions montrent que TM est plus explicite que LXX au sujet de l'efficacité de la parole du prophète comme de l'abondance des bienfaits qui en découlent.

À côté de ces différences importantes du v. 15, il s'en trouve deux autres qu'il faut noter. La première a déjà été relevée dans le précédent chapitre (cf. Ch.2, 4.4, 9°) : nous avons noté en effet que le v. 9 souligne – comme le "plus" du v. 15 יָמִים – la durée du séjour d'Élie à Sarepta : *Lève-toi, va à Sarepta qui est à Sidon et tu t'établiras là*, קוּם לֵךְ צָרְפַתָה אֲשֶׁר לְצִידוֹן וְיָשַׁבְתָּ שָׁם (LXX : *Lève-toi et va à Sarepta de Sidon*, Ἀνάστηθι καὶ πορεύου εἰς Σάρεπτα τῆς Σειδωνίας). La dernière différence à relever est également un "plus" de TM : au v. 14, le nom de *YHWH* est assorti du titre de *Dieu d'Israël*, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

1.2. *La* maisonnée *de la veuve, ou ses* enfants *(v. 15)*

Pour comprendre la portée narrative des différences textuelles de ce passage il nous faut partir du verset le plus dissemblable de la péricope (v. 15). À partir de ce verset et en élargissant progressivement notre champ de vision à l'ensemble de la péricope et du chapitre, nous pourrons comprendre le sens du passage selon chacun des textes et envisager la question de l'évolution textuelle.

1.2.1. *La portée signifiante de la différence textuelle*

Si l'on isole le v. 15 du reste du récit, les deux versions s'accordent sur le sens du miracle : nous avons noté qu'il permet à la femme, au prophète et à d'autres personnes encore de manger pendant un certain temps. Les deux mots *enfants* et *maisonnée* ont donc une certaine équivalence dans la logi-

[2] Nous avons déjà signalé ce "plus" dans le chapitre précédent (Ch. 2, 4.4. 9°) en précisant qu'il souligne la durée du séjour d'Élie à Sarepta.

que narrative. Ils se distinguent pourtant par la caractérisation des personnages qu'ils désignent. *Les enfants* est un terme particulier qui désigne la parenté des personnes concernées. Le terme *la maisonnée* quant à lui est général et collectif ; il englobe toutes les personnes habitant la maison, les enfants naturellement mais peut-être d'autres encore, comme d'éventuels serviteurs, et Élie lui-même. Nous savons en effet que la femme possède une maison disposant d'une chambre haute, où demeure Élie (v. 19). Elle n'habite donc probablement pas une cabane misérable.[3] Nous avons noté, dans le chapitre précédent (cf. Ch. 2, 4.3.2.), l'incohérence du récit à ce sujet. La forme hébraïque permet donc d'admettre l'éventualité que d'autres personnes habitent la maison, ce qui constituerait, avec elle et son fils/ses enfants une *maisonnée*.[4] Cette expression, prise en elle-même, ne permet pas de nier que la veuve ait plusieurs enfants. Mais le cours de la narration fait plutôt penser que l'abondance de nourriture en cette période de disette a attiré vers la veuve tout un groupe de personnes avec qui elle était en relation. Cette clientèle constituerait une maisonnée.

Si nous élargissons notre regard à l'ensemble de la péricope, nous percevons la cohérence interne de chaque forme du récit. L'équivalence relative du v. 15 disparaît pour laisser place à l'opposition entre le singulier hébreu et le pluriel dont témoigne le texte grec. La narration transmise en LXX, avec l'homogénéité de l'expression les *enfants* (vv. 12.13.15), semble plus logique. Dans une grande cohérence interne, le récit souligne l'ampleur du miracle puisque toute une famille, une veuve et ses enfants, est nourrie par le prodige du prophète. En TM, au contraire, une fissure narrative apparaît dans le récit : l'on passe du seul *fils* de cette pauvre veuve (v. 12 et 13) à une *maisonnée* (v. 15) qui n'exclut pas le pluriel.

Il est vrai que le terme *maison* n'est pas isolé de son contexte. Au début du récit de résurrection (v. 17, TM et LXX), la veuve de Sarepta est qualifiée de *maîtresse de maison* (TM : בַּעֲלַת הַבָּיִת, LXX : ἡ κυρία τοῦ οἴκου). Peut-être ce passage a-t-il influencé l'une ou l'autre des deux formes du texte ? On peut donc se poser la question de l'évolution textuelle.

---

[3] E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 222, souligne que, vu l'opulence de sa maison, la femme n'a rien d'une misérable veuve.

[4] Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 369. Il nous semble pourtant difficile de concevoir que la femme ait des domestiques alors qu'elle se retrouve contrainte d'aller elle-même ramasser du bois (v. 10).

1.2.2. *La question de l'évolution textuelle*

La différence textuelle et narrative que nous avons constatée soulève deux types de questions opposées quant à l'évolution du texte. Si TM représentait l'état originel, LXX aurait introduit le pluriel pour augmenter l'importance du miracle en multipliant ses bénéficiaires. Mais pourquoi introduire plusieurs enfants sans reprendre le terme *maisonnée* (v. 15) qui manifeste en lui-même le nombre et qui reste cohérent avec le v. 17 ? En sens inverse, si LXX, ou plus exactement sa *Vorlage*, représentait le texte originel, pourquoi TM passerait-il au singulier *son fils* dans les v. 12 et 13, tout en maintenant l'idée du nombre dans le terme *maisonnée* au v. 15 ? Pour résoudre ces difficultés textuelles et narratives des suggestions ont été faites dans deux directions opposées.

Un premier groupe d'exégètes soutient l'originalité de TM. Plusieurs commentateurs modernes essayent de l'expliquer en proposant de lire וּבְנָהּ, *son fils*, au lieu de וביתה, *sa maison*.[5] Si cette lecture s'approche de LXX, elle vise à soutenir et à renforcer la cohérence du texte hébreu dans son choix du singulier. Mais cette proposition est une conjecture. Thiel part de cette même observation mais la développe.[6] Tout en soutenant la forme finale de TM, il estime qu'elle pourrait être le fruit de l'évolution de l'histoire rédactionnelle : un premier état de la rédaction aurait pu contenir וּבְנָהּ en cohérence avec les vv. 12-13 – et non avec LXX qui selon lui n'est pas un témoin textuel fiable – ; par harmonisation avec le v. 17, une seconde étape de rédaction l'aurait modifié en וּבֵיתָהּ. Si Thiel ouvre le champ à une hypothèse qu'il faudra explorer, ses différentes interprétations sont assez peu convaincantes. En voulant soutenir TM, elles ne font qu'en souligner la difficulté. Parmi ceux qui tiennent à l'antériorité de l'état textuel de TM, la proposition la plus convaincante est celle du P. Barthélemy.[7] Selon lui, TM présente effectivement une difficulté textuelle et une incohérence narrative que LXX aurait résolue en introduisant le pluriel *ses enfants* dans l'ensemble du récit. Peut-être l'éditeur est-il même influencé par le miracle d'Élisée qui multiplie de l'huile pour une veuve et ses fils (2 R 4,1-7). Pourtant, contre cette observation simple et logique, subsiste la question

---

5 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 364 ; A. ŠANDA, *Könige*, 421 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 150-151 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 297 ; M. REHM, *Könige*, 169 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 546 ; A. JEPSEN, in *BHS*, 603, ainsi que certaines traductions, comme Osty et BJ.

6 W. THIEL, *Könige*, 20-21 et 26.

7 D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 369.

de savoir pourquoi LXX aurait renoncé à reprendre le substantif *maison*, בית – qui aurait pu être traduit en grec par οἶκος – dont le sens collectif serait resté cohérent avec le pluriel introduit et avec le v. 17. La seule raison de cet abandon pourrait être le principe d'harmonisation narrative.
En sens inverse, un certain nombre d'auteurs préfèrent le témoignage de LXX, τὰ τέκνα αὐτῆς, *ses fils*, à celui de TM, et le considèrent comme original.[8] En effet, à partir de la considération d'histoire rédactionnelle que fait Thiel, et en tirant les conséquences de son raisonnement, nous sommes conduits à faire l'hypothèse que LXX reflète bien un état primitif. L'expression plurielle τὰ τέκνα αὐτῆς – reflétant la *Vorlage* וּבָנֶיהָ – aurait été modifiée en TM par *maisonnée* par harmonisation avec le v. 17. Cette modification aurait permis de garder la dimension collective de la réalisation du miracle, tout en évitant d'avoir plusieurs enfants.

Nous avons observé au v. 15 que les deux "plus" du TM insistent sur la médiation et la puissance de la parole d'Élie (*elle fit selon la parole d'Élie*)[9] et sur la durée du miracle (*elle mangea, elle et lui et sa maisonnée pendant des jours*). Il est textuellement et narrativement beaucoup plus probable que ces deux éléments aient été ajoutés plutôt que supprimés. L'insistance sur le nombre de personnes touchées par ce prodige souligne, de manière similaire, l'ampleur du miracle. Or, tout en conservant ce dernier trait, mais en évitant la multiplicité des *enfants*, TM recourt à l'expression collective qu'elle trouve au v. 17, *sa maisonnée*, qui est plus générale et moins précise. Pour comprendre la raison narrative qui conduit l'éditeur hébreu à renoncer au pluriel pour introduire l'idée du fils unique, il nous faut encore élargir le champ de vision et considérer le contexte large de notre péricope.

1.3. *Le* fils *unique de la veuve meurt (TM)*

Il nous faut effectivement mettre en lien l'épisode du miracle de l'huile et de la farine avec celui de la résurrection du fils de la femme (v. 17-24). En lisant les deux récits comme les deux parties d'une même narration – ce qu'ils sont en réalité – on perçoit d'emblée l'enjeu littéraire de cette question textuelle pour le récit de résurrection : l'impact narratif du récit de

---

8 E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 206 et 212 ; S.J. DE VRIES, *Kings*, 213.

9 Cf. ci-dessous 1.4.

résurrection n'est pas le même si la veuve n'a qu'un fils unique ou si elle a plusieurs enfants.[10]

En effet le TM ne parle que de l'unique fils de la femme dans les deux péricopes. La logique narrative est alors plus harmonieuse et le récit plus dramatique. Si la femme n'a qu'un seul fils, la maladie et la mort de ce dernier n'en sont que plus tragiques. Car si la mort d'un fils unique est une tragédie (cf. Jr 6,26 ; Za 12,10 ; Am 8,10), celle du seul fils d'une veuve l'est encore plus (cf. Lc 7,12). Cette femme reste alors seule au monde, sans famille ni ressource.

Le premier miracle d'Élie à Sarepta prépare le miracle plus grand encore de la résurrection d'un enfant, le fils unique de cette femme. Le récit souligne la situation tragique de la veuve en vue de magnifier l'intervention du prophète qui apparaît comme le seul recours possible. Par l'évolution littéraire de l'état reflété par LXX vers celui de TM, on assisterait à une harmonisation narrative qui aurait pour but de lier les deux récits en dramatisant la situation pour souligner l'action prophétique d'Élie.[11]

1.4. *La médiation de la parole (TM)*

Nous avons noté une autre différence qui, si elle n'est pas directement en lien avec la question du nombre d'enfants de la veuve, est particulièrement intéressante pour la conception du rôle médiateur du prophète dans notre passage. En effet l'exécution par la veuve de l'ordre d'Élie est plus explicite en TM : il précise en effet que la veuve fit *selon la parole d'Élie*, כִּדְבַר אֵלִיָּהוּ. Ce petit "plus" établit deux parallèles très significatifs.

1.4.1. *L'obéissance à la parole*

Le premier parallèle que cette expression introduit se situe dans le récit même du miracle de la farine et de l'huile. La narration est en effet très

[10] Sans arriver à la même conclusion, D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 369 note que "la mort du fils et sa résurrection prennent un bien plus grand relief s'il s'agit du fils unique de cette veuve."

[11] C'est également l'avis de H.-J. STIPP, "Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung," 61 ; H.-J. STIPP, *Elischa*, 453 ; S.M. FISCHBACH, *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FB 69), Würzburg 1992, 45 ; E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 206 et 212 ; S.J. DE VRIES, *Kings*, 213. Dans le même sens déjà O. THENIUS, *Könige*, 217 : sans traiter de la question du v. 15, il considère le pluriel de LXX comme antérieur et TM comme une harmonisation avec le récit de résurrection.

finement élaborée sur un schéma ordre / exécution particulièrement développé.[12] La parole, particulièrement en TM, y joue un rôle fondamental[13] : la parole d'Élie est mise en parallèle avec celle de la veuve et celle de Dieu. Le tableau suivant éclaire l'organisation du discours narratif (en italique sont rappelées les différences avec LXX, en souligné le rôle structurant de la parole).[14]

Ordre 1		"Prends donc pour moi un morceau de pain dans ta main."
Objection		12 Et elle dit : "Il est vivant YHWH ton Dieu s'il y a pour moi une galette... nous le mangerons et nous mourrons."
Ordre 2	A	13 Et Élie lui dit : "Ne crains pas, rentre et fais selon ta parole, mais fais-moi de là une petite galette en premier et tu feras sortir pour moi, et pour toi et pour *ton fils* tu feras à la fin.
Promesse	B	14 Car ainsi parle YHWH, *Dieu d'Israël* : le pot de farine ne disparaîtra pas et la cruche d'huile ne manquera pas...
Exécution	A_1	15 Et *elle* alla et fit *selon la parole d'Élie*
Réalisation		et elle mangea, elle et lui et *sa maisonnée pendant des jours* ;
	A_1 = B	16 Le pot de farine ne disparut pas et la cruche d'huile ne manqua pas selon la parole de YHWH qu'il avait dite par la main d'Élie.

Cette structure manifeste le mouvement de la narration. Au premier ordre d'Élie la veuve n'a pas obéi immédiatement (v. 11), elle lui oppose une longue et forte objection (v. 12) : comment, en effet, nourrir cet homme puisqu'elle et son fils n'ont de réserves que pour un seul et dernier repas avant de se laisser mourir de faim ? Il faut qu'Élie, en réitérant son ordre, le précise et l'accompagne d'une promesse solennelle : *car ainsi parle YHWH, Dieu d'Israël : le pot de farine...* (avec une apposition au nom divin propre à TM). Alors la veuve exécute l'ordre et la promesse se réalise.

---

12 Pour le schéma ordre / exécution dans le cycle d'Élie cf. Ch. 6, notre cas est le 4°.

13 Pour l'importance du thème de la parole voir : J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 16-17 ; R.A. CARLSON, "Élie à l'Horeb," *VT* 19 (1969) 416-439, spéc. 426-427 ; G.C. BOTTINI, "Il racconto della siccità e della pioggia (1 Re 17-18)," *LASBF* 29 (1979) 336.

14 Voir les suggestions de structure de : A. WÉNIN, *Élie*, 14 ; J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 10-11 ; B.O. LONG, *Kings*, 180-181 ; etc.

Mais ce qui ressort surtout de cette dynamique narrative est la place structurante de la parole. Dans l'ordre 2, Élie renvoie la veuve à elle-même et lui ordonne : *entre et fais selon ta parole* (v. 13), c'est-à-dire selon ce qu'elle a dit dans son objection. Mais dans l'exécution, la veuve ne fait pas selon sa propre parole comme l'ordonnait le prophète, mais selon la parole de ce dernier : *elle fit selon la parole d'Élie* (v. 15). Et quand la promesse se réalise, elle s'accomplit *selon la parole de YHWH qu'il avait dite par la main d'Élie* (v. 16). La structure croisée – A/B/A/B – manifeste une transmission de la parole, une continuité entre la parole de la veuve (A), celle du prophète (A_1) et celle de YHWH (B). Plus précisément, on assiste à un dévoilement progressif : la parole de la veuve devient, dans l'obéissance de cette femme, la parole même du prophète et, quand se réalise la promesse, la parole est manifestée comme étant celle de YHWH (A_1 = B).[15] L'agent de cette identification progressive de la parole est la médiation et l'autorité du prophète : pour passer de la parole désespérée de la femme, et de son objection, à la réalisation de la parole divine, il faut que celle-ci passe par la bouche (ou la main ! v. 16) du prophète : *car ainsi parle YHWH, Dieu d'Israël* (v. 14, B). Cette autorité prophétique est soulignée par la solennité de la formulation prophétique propre à TM.[16] Le prophète opère son œuvre de médiateur quand sa propre parole – dépositaire de la parole divine – est assumée et exécutée par la veuve elle-même.

Cette transmission ou cette perception progressive de la parole et de son œuvre au profit de la veuve et de son fils préparent déjà la reconnaissance de la femme à la fin du récit de résurrection : *maintenant vraiment je sais que tu es un homme de Dieu et que la parole de YHWH dans ta bouche est vraie* (1 R 17,24). La mention de la *parole d'Élie* lie ainsi les deux péricopes. Simultanément, la parole d'Élie fait écho au tout début du chapitre : *la*

---

15 Dans le même sens J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 17, parle d'une transformation de la parole : "The transformation of dbr (...) demonstrates Elijah's authority."

16 Le plus אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל en TM manifeste l'importance de la parole prophétique, par la solennité de la formule כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (cf. 1 S 10,18 ; 2 S 12,7 ; 1 R 11,31 ; 2 R 9,6 ; 19,20 [en grec τῶν δυνάμεων en plus ; cf. ci-dessous 3.4.1] ; 21,12 ; 22,15 ; 22,18, TM = LXX). Pour l'expression כֹּה אָמַר יְהוָה, voir C. WESTERMANN, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Göttingen1987, 195-197.

bouche de ma parole, לְפִי דְבָרִי (17,1).[17] Le rôle médiateur de la parole du prophète est ainsi bien marqué, aux extrémités et au centre du chapitre.[18]

Un tel jeu de la parole ne nous semble pas fortuit. Or, il n'est pas aussi développé en LXX puisqu'il y manque la mention *selon la parole d'Élie* (v. 15). Il paraît fort peu vraisemblable que cette dernière ait pu être supprimée. Il est beaucoup plus plausible que la dynamique de la parole ait été complétée par un éditeur hébreu. Un second parallèle semble confirmer cette hypothèse.

1.4.2. *Parole de Dieu et parole d'Élie (v. 5 et 15)*

La mention de l'obéissance de la veuve, *selon la parole d'Élie*, établit également un autre parallèle. Celui-ci, bien qu'il concerne deux versets plus éloignés, établit plus clairement encore le lien entre la parole du prophète et celle de Dieu. Le rapport avec LXX y est également plus évident. En effet, si nous comparons 1 R 17,5 avec le v. 15, nous constatons qu'ils ont, en TM, exactement la même formulation[19] :

> 5 Et *il alla* et fit selon la parole de YHWH, וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר יְהוָה
> 15 Et elle alla et fit *selon la parole d'Élie*, וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה כִּדְבַר אֵלִיָּהוּ

Ce parallèle souligne d'abord le rapport entre l'obéissance d'Élie et celle de la veuve : comme Élie obéit à YHWH, la femme de Sarepta obéit à Élie. Il manifeste par là l'importance de la médiation du prophète dont la parole a, pour la veuve, quelque chose de l'autorité de la parole de Dieu.

Or, nous constatons qu'en LXX il manque un élément à chacun des deux versets[20] : au v. 5 l'équivalent du verbe הָלַךְ, *aller*, et au v. 15 la men-

---

17 Le parallèle entre ces deux versets (v. 1 et 14) est renforcé par la présence, en TM, de l'expression *Dieu d'Israël*, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Le v. 14 pourrait avoir harmonisé le titre divin avec le v. 1 ; mais il faut considérer la difficulté des différences propres du v. 1, cf. ci-dessous 3.4.2.

18 Pour R. SMEND, "Das Wort Jahwes an Elia," 529-530 et 532, ce jeu de la parole, qu'il décrit de manière plus ou moins similaire, est le signe d'un travail rédactionnel deutéronomiste ; dans le même sens M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 105 ; W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Göttingen 1972, 124-125 ; etc. En sens inverse W. THIEL, "Deuteronomistische Redaktionsarbeit," 152, et Id., *Könige*, 58, estime que c'est une marque typique du prophétisme pré-deutéronomiste.

19 Cela est noté par R. SMEND, "Das Wort Jahwes an Elia," 529.

20 L'ajout des sujets, *la femme* (v. 15) et *Élie* (v. 5), est un phénomène que l'on retrouve souvent en LXX ; cela peut tout à fait être une explicitation propre au grec.

tion de *la parole d'Élie*. On ne peut donc plus établir de parallèle entre les deux versets.

> [5] Et *Élie* fit selon la parole de YHWH, καὶ ἐποίησεν Ἠλειοὺ κατὰ τὸ ῥῆμα Κυρίου
> [15] Et *la femme* alla et fit, καὶ ἐπορεύθη ἡ γυνὴ καὶ ἐποίησεν

On voit mal qu'un accident textuel ait pu conduire à supprimer ce parallèle, et encore moins un argument narratif ou une nécessité théologique. Il semble beaucoup plus vraisemblable que la construction dont témoigne TM soit le fruit conscient d'une activité littéraire cherchant à souligner le lien profond qui unit la parole du prophète à celle de Dieu. Deux leçons aussi proches sont, selon toute vraisemblance, le fruit d'une harmonisation.[21]

1.5. *Conclusion*

L'étude des différences textuelles de ce passage apparaît en définitive comme un argument d'appui à l'hypothèse développée dans le chapitre précédent : l'antériorité de la forme textuelle dont témoigne LXX dans le récit d'Élie à Sarepta (1 R 17,8-24).

D'abord, en ce qui concerne la différence du nombre d'enfants, l'éditeur hébreu, par souci d'intensité dramatique et de cohérence narrative avec le récit de résurrection du fils de la veuve (v. 17-24), aurait supprimé le pluriel *ses enfants* (τὰ τέκνα αὐτῆς, וּבָנֶיהָ), en le remplaçant par le singulier *fils* (בֵּן, v. 12 et 13). Au v. 15, qui souligne la puissance de la parole du prophète et l'étendue de son miracle, l'éditeur aurait été conduit à maintenir une nuance plurielle pour caractériser les bénéficiaires du miracle. Pour ce faire, il aurait utilisé la formulation collective de *sa maisonnée* (וּבֵיתָהּ), empruntée au v. 17 du même récit. Ce mot désignerait alors le cercle de relations de la veuve qui profiterait de l'abondance de cet approvisionnement.

Ensuite, pour souligner le lien profond qui unit la parole du prophète à celle de Dieu,[22] ce même éditeur hébreu aurait été conduit à harmoniser les v. 15 et 5. Il aurait ainsi déterminé l'acte d'obéissance de la veuve en y introduisant *selon la parole d'Élie*, כִּדְבַר אֵלִיָּהוּ. Il établissait également, par

[21] Dans le même sens, A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 363, estime que le v. 5 hébreu a été harmonisé au v. 15 par l'ajout du verbe הָלַךְ, *aller*.

[22] Nous avons déjà souligné l'importance de la parole du prophète en traitant du récit de résurrection : cf. ci-dessus Ch. 2, 4.2.2.

ce fait, un parallèle dans le récit même du miracle de l'huile sur le thème de la parole qui se dévoile progressivement (v. 13.14.16) : la parole d'Élie, médiatrice entre celle de la veuve et celle de Dieu ou, plus précisément encore, la parole d'Élie comme porteuse de la parole divine.

Il faut, à la fin de cette analyse, se demander si ces deux types d'intervention littéraire dans le même récit sont liés entre eux. En effet, pour rendre compte d'une nouvelle édition ou rédaction, il faut pouvoir déterminer précisément l'intention qui a guidé la main correctrice. Si son motif ou son propos théologique est arbitraire et laisse apparaître des discontinuités ou des incompatibilités, la perception d'une nouvelle édition est peut-être également une lecture arbitraire ou trop subjective de l'interprète. Or, il semble que nous puissions déterminer un motif commun aux deux types d'intervention dans cette péricope (17,8-16), lui-même lié à la correction que nous avons mise en lumière dans le récit de résurrection (17,17-24). Si, comme nous avons essayé de le montrer, l'éditeur hébreu supprime le pluriel des enfants de la veuve, c'est pour accentuer le drame dans lequel la mort de ce fils unique plongera la femme de Sarepta. Du même coup, le rôle d'Élie et son action prophétique en sont magnifiés ; il est le seul recours de cette femme et son intercession n'en a que plus de poids. L'accentuation du rôle médiateur de la parole du prophète va dans le même sens : sa parole est porteuse de celle de Dieu. Les deux interventions littéraires de l'éditeur hébreu dans cette péricope (17,8-16) tendent à souligner l'importance de la médiation de la parole et de l'intercession du prophète. Elles sont parfaitement cohérentes avec les interventions dans le récit de résurrection où Élie est décrit comme un médiateur et un intercesseur plutôt qu'un thaumaturge ; c'est sa parole adressée à Dieu plus que son action qui est efficace.[23]

2. Élie au torrent de Kérit (1 R 17,2-7)

La première péricope du chapitre décrivant le départ, ou la fuite, d'Élie au torrent de Kérit pour s'y cacher, nécessite également une analyse détaillée. En effet TM et LXX se distinguent en deux points qui ne sont pas sans signification : l'ordre de Dieu et son accomplissement par Élie, ainsi que l'approvisionnement dont bénéficie le prophète.

[23] Cf. ci-dessus Ch. 2, 4.1.

2.1. *Description des différences*

Les différences principales de ce passage se situent dans les v. 5 et 6. Mais pour bien comprendre la logique du récit, il convient de lire en synopse l'ensemble de la péricope ; l'italique signale un “plus” et le souligné une leçon différente :

LXX		TM	
Καὶ ἐγένετο ῥῆμα Κυρίου πρὸς Ἠλείου	2 La parole du Seigneur advint vers *Élie* :	2 La parole de YHWH lui advint, disant :	וַיְהִ֥י דְבַר־יְהוָ֖ה אֵלָ֥יו לֵאמֹֽר׃
Πορεύου ἐντεῦθεν κατὰ ἀνατολάς,	3 “Pars d'ici vers le levant	3 “Pars d'ici et *tourne-toi* vers l'orient	לֵ֣ךְ מִזֶּ֔ה וּפָנִ֥יתָ לְּךָ֖ קֵ֑דְמָה
καὶ κρύβηθι ἐν τῷ χειμάρρῳ Χορρὰθ τοῦ ἐπὶ προσώπου τοῦ Ἰορδάνου.	et cache-toi dans le torrent de Kérit qui est en face du Jourdain.	et cache-toi dans le torrent de Kérit qui est en face du Jourdain.	וְנִסְתַּרְתָּ֙ בְּנַ֣חַל כְּרִ֔ית אֲשֶׁ֖ר עַל־פְּנֵ֥י הַיַּרְדֵּֽן׃
καὶ ἔσται ἐκ τοῦ χειμάρρου πίεσαι ὕδωρ,	4 Et il arrivera que du torrent tu boiras *de l'eau*	4 Et il arrivera que du torrent tu boiras	וְהָיָ֖ה מֵהַנַּ֣חַל תִּשְׁתֶּ֑ה
καὶ τοῖς κόραξιν ἐντελοῦμαι διατρέφειν σε ἐκεῖ.	et aux corbeaux j'ordonnerai de t'entretenir là-bas.	et aux corbeaux j'ai ordonné de t'entretenir là-bas.	וְאֶת־הָעֹרְבִ֣ים צִוִּ֔יתִי לְכַלְכֶּלְךָ֖ שָֽׁם׃
καὶ ἐποίησεν Ἠλειοὺ κατὰ τὸ ῥῆμα Κυρίου	5 Et *Élie* fit selon la parole du Seigneur	5 *Et il partit* et fit selon la parole de YHWH,	וַיֵּ֥לֶךְ וַיַּ֖עַשׂ כִּדְבַ֣ר יְהוָ֑ה
καὶ ἐκάθισεν ἐν τῷ χειμάρρῳ Χορρὰθ ἐπὶ προσώπου τοῦ Ἰορδάνου.	et il s'établit au torrent de Kérit en face du Jourdain.	*et il partit* et s'établit au torrent de Kérit *qui est* en face du Jourdain.	וַיֵּ֗לֶךְ וַיֵּ֙שֶׁב֙ בְּנַ֣חַל כְּרִ֔ית אֲשֶׁ֖ר עַל־פְּנֵ֥י הַיַּרְדֵּֽן׃
καὶ οἱ κόρακες ἔφερον αὐτῷ ἄρτους τὸ πρωὶ καὶ κρέα τὸ δείλης,	6 et les corbeaux lui apportaient des pains le matin et de la viande le soir,	6 et les corbeaux lui apportaient du pain *et de la viande* le matin *et du pain* et de la viande le soir,	וְהָעֹרְבִ֗ים מְבִיאִ֨ים ל֜וֹ לֶ֤חֶם וּבָשָׂר֙ בַּבֹּ֔קֶר וְלֶ֥חֶם וּבָשָׂ֖ר בָּעָ֑רֶב
καὶ ἐκ τοῦ χειμάρρου ἔπινεν ὕδωρ.	et du torrent il buvait *de l'eau*.	et du torrent il buvait.	וּמִן־הַנַּ֖חַל יִשְׁתֶּֽה׃
Καὶ ἐγένετο μετὰ	7 Et il advint, après	7 Et il advint, après	וַיְהִ֛י מִקֵּ֥ץ יָמִ֖ים

ἡμέρας καὶ ἐξηράνθη ὁ χειμάρρους, ὅτι οὐκ ἐγένετο ὑετὸς ἐπὶ τῆς γῆς.	quelques jours, que le torrent s'asséchа car il n'y avait pas de pluie dans le pays.	quelques jours, que le terrent s'asséchа car il n'y avait pas de pluie dans le pays.	וַיִּבַשׁ הַנָּחַל כִּי לֹא־הָיָה גֶשֶׁם בָּאָרֶץ׃

Trois différences sont à signaler. D'abord, l'ordre du Seigneur à Élie n'est pas parfaitement identique (v. 3). Il est, en effet, triple en TM alors qu'il ne contient que deux verbes en LXX : *pars d'ici* *et tourne-toi* (ou *et tu te tourneras*, וּפָנִיתָ לְּךָ)... *et cache-toi*. Le premier ordre est dédoublé en hébreu : *partir* et *se tourner* semblent se référer à la même action d'éloignement, le premier indique le mouvement, le second la direction. Ensuite au v. 5, TM répète deux fois le verbe *aller*, הָלַךְ, absent en LXX : *il partit et fit... il partit et s'établit.*[24] Cela répond à l'ordre de Dieu, au v. 3, *pars d'ici*, לֵךְ מִזֶּה. Dans un schéma ordre / exécution cette différence n'est pas sans importance, nous le verrons. Par cette double mention, le texte hébreu manifeste également l'urgence de l'éloignement. Enfin, troisième différence, la ration de nourriture dont bénéficie le prophète n'est pas identique dans les deux versions (v. 6). En TM les corbeaux sont plus généreux qu'en LXX : ils apportent à Élie *du pain et de la viande le matin et du pain et de la viande le soir* (לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֹּקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר בָּעָרֶב) tandis qu'en LXX il reçoit *des pains le matin et de la viande le soir* (ἄρτους τὸ πρωὶ καὶ κρέα τὸ δείλης). Le miracle est donc plus grand en TM, la nourriture dont bénéficie le prophète, en cette période de sécheresse et de disette, est plus abondante. Il faut noter encore que LXX précise – dans la promesse de Dieu (v. 4) comme dans sa réalisation (v. 6) – que le prophète boit de *l'eau* du torrent. Si cela est une évidence – que pourrait-il donc boire d'autre du torrent ? – la mention explicite de l'eau durant la sécheresse n'est peut-être pas anodine.

---

24 La répétition de וַיֵּלֶךְ au v. 5 a posé problème à plusieurs commentateurs. Certains considèrent le redoublement comme inutile : A. ŠANDA, *Könige*, 419 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 149. Pour les exégètes traitant de la *Redaktionsgeschichte*, le passage marqué par l'inclusion que forme la double expression דבר יהוה, v. 2-5, est le fruit de la rédaction deutéronomiste (il y a cependant diverses hypothèses sur les couches de cette rédaction) ; la répétition de וַיֵּלֶךְ servirait donc de jointure entre cette rédaction et un matériel plus ancien : cf. W. THIEL, *Könige*, 18 et 49 ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 103 ; W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*, 123-124 ; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählung*, 85-86 ; R. SMEND, "Das Wort Jahwes an Elia," 528-529 et 532-533. Il est intéressant de noter que, pour ces auteurs, LXX perçoit la tension et supprime simplement les deux occurrences de וַיֵּלֶךְ ; nous reviendrons sur la question.

2.2. *L'ordre et son exécution (v. 2-5)*

Nous avons vu que l'ordre de YHWH ainsi que son exécution par Élie sont exprimés de manière plus complexe en TM qu'en LXX. Il nous faut d'abord dégager la structure logique du discours pour saisir les nuances propres à chacune des deux formes du récit.

2.2.1. *TM, une structure finement élaborée*

Plusieurs commentateurs se sont attachés à mettre en lumière la structure de ce passage.[25] Bottini appelle ce type de structure – que nous retrouvons fréquemment dans le cycle – le schéma "ordre / exécution."[26] Wénin affine ce même schéma et montre que l'ordre est assorti d'une promesse, et que l'exécution s'accompagne de la réalisation de la promesse. On peut détailler encore un peu cette analyse ; le souligné et les petites capitales indiquent les éléments formels de la structure, et l'italique rappelle les différences avec LXX.

Parole	**A**	Et la PAROLE DE YHWH lui advint, *disant* :
Ordre	$\mathbf{B_1}$	Pars d'ici et *tourne-toi* vers l'orient
	$\mathbf{B_2}$	et cache-toi AU TORRENT DE KÉRIT QUI EST EN FACE DU JOURDAIN
Promesse	$\mathbf{C_1}$	Et il arrivera que du torrent tu boiras
	$\mathbf{C_2}$	et aux corbeaux *j'ai ordonné* de t'entretenir là-bas.
Parole	**A'**	Et *il* partit et fit selon LA PAROLE DE YHWH
Exécution	$\mathbf{B_1}$**'**	Et *il* partit
	$\mathbf{B_2}$**'**	et s'établit AU TORRENT DE KÉRIT QUI EST EN FACE DU JOURDAIN.
Réalisation	$\mathbf{C_2}$**'**	et les corbeaux lui apportaient du pain *et de la viande* le matin *et du pain* et de la viande le soir,
	$\mathbf{C_1}$**'**	et du torrent il buvait.

La structure ainsi détaillée se laisse lire assez aisément. L'événement de la Parole survient (A) et entraîne immédiatement sa réalisation (A'). L'ordre lui-même contient trois verbes et deux parties : B_1 indique le mouvement,

[25] Cf. G.C. BOTTINI, "Il racconto della siccità e della pioggia," 335-336 ; A. WÉNIN, *Élie*, 13 ; J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 8 ; B.O. LONG, *Kings*, 179 et 180-181.

[26] Nous avons déjà rencontré cette structure en 1 R 17,11-16, cf. ci-dessus 1.4.1. Voir l'analyse synthétique de ce schéma au Ch. 6.

pars d'ici, et la direction, *tourne-toi* ; c'est l'aspect dynamique et urgent de l'ordre. B_2 donne la destination, *le torrent du Kérit qui est en face du Jourdain*, et ce qu'il faut y faire, *se cacher*. L'exécution de cet ordre reprend les mêmes éléments, dans le même ordre : B_1' le mouvement dynamique avec le même verbe, *il partit* ; et B_2' la destination, *le torrent de Kérit...*, et ce qu'Élie y fait, *il s'établit*. Si les verbes ne sont pas ici les mêmes, *se cacher* et *s'établir* sont clairement mis en parallèles et désignent la même action. La promesse, quant à elle, est également composée de deux éléments : la boisson (C_1), *tu boiras au torrent*, et la nourriture (C_2), ... *j'ai ordonné aux corbeaux de t'entretenir*. La réalisation de cette promesse se compose exactement des mêmes éléments, mais disposés de manière inversée : d'abord la nourriture, *et les corbeaux...* (C_2'), et ensuite la boisson ... *il buvait* (C_1'). Promesse et réalisation forment donc un chiasme. Notons que l'énoncé de la réalisation du ravitaillement est plus détaillé que celui de la promesse : le mouvement narratif apparaît comme un dévoilement progressif de l'ampleur du miracle dont bénéficie le prophète.

À l'intérieur de cette structure principale, l'organisation des éléments lexicaux nous permet d'envisager une autre structure, qui ne contredit pas la première mais qui lui est subordonnée. Nous avons remarqué le chiasme que forment la promesse et sa réalisation. Cette structure se poursuit au centre dans la répétition parallèle du verbe *partir*.[27]

a et il arrivera que du torrent tu boiras
b et j'ordonnerai aux corbeaux de t'entretenir là -bas
c *et il partit* et fit selon la Parole de YHWH
c' *et il partit* et s'établit au torrent de Kérit...
b' et les corbeaux lui apportaient du pain et de la viande le matin...
a' et du torrent il buvait

Nous constatons donc combien l'organisation du discours narratif, fortement marqué par la triple répétition du verbe *aller*, הָלַךְ, insiste sur le parfait accomplissement de l'ordre et de la promesse de Dieu. Par ailleurs, la répétition et l'abondance des verbes d'action manifestent l'urgence de l'injonction divine et la promptitude d'Élie à l'accomplir.

[27] Cf. J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 8 ; sans les détailler, Walsh suggère également que les structures en parallélisme et concentrique sont toutes deux possibles.

2.2.2. *Structure de LXX, un récit moins unifié et moins dynamique*

En lisant le récit dans sa forme grecque, nous voyons que, si la logique narrative est essentiellement la même, elle ne livre pas tout à fait la même impression au lecteur. Nous y retrouvons, en effet, une structure fondamentale selon le schéma ordre-promesse / exécution-réalisation. Cependant, à la double formulation de l'ordre ne correspond pas une double formulation de l'exécution.

Parole	**A**	Et la PAROLE DE YHWH lui advint, *disant* :
Ordre	$\mathbf{B_1}$	**Pars** d'ici vers le levant
	$\mathbf{B_2}$	et cache-toi AU TORRENT DE KÉRIT QUI EST EN FACE DU JOURDAIN
Promesse	$\mathbf{C_1}$	Et il arrivera que du torrent tu boiras *de l'eau*
	$\mathbf{C_2}$	et aux corbeaux j'ai ordonné de t'entretenir là-bas.
Parole	**A'**	Et *Élie* fit selon LA PAROLE DE YHWH
Exécution	**B'**	et il s'établit AU TORRENT DE KÉRIT QUI EST EN FACE DU JOURDAIN.
Réalisation	$\mathbf{C_2}$**'**	et les corbeaux lui apportaient des pains le matin et de la viande le soir,
	$\mathbf{C_1}$**'**	et du torrent il buvait *de l'eau*.

En effet, l'élément dynamique de l'ordre (B_1), *pars d'ici vers le levant* – lui-même moins développé qu'en TM – n'est pas repris dans l'exécution (B') qui ne contient que le rappel de la destination : *il s'établit au torrent de Kérit...* L'absence de répétition du verbe *aller, partir*, πορεύω, rend le schéma ordre / exécution moins unifié. Cet élément produit également une image légèrement différente du récit : l'ordre apparaît moins urgent et la réaction d'Élie moins vive. Alors que, dans la forme hébraïque du récit, l'accumulation des verbes d'action donne au lecteur une sensation de précipitation : *pars d'ici et tourne-toi... et cache-toi ; et il partit et fit... et il partit et s'établit*, dans la forme grecque, la narration a quelque chose de plus statique, de plus posé : *pars d'ici... et cache-toi ; et il fit et s'établit.*

On peut donc dire que, selon LXX, le récit ne reproduit pas de schéma ordre / exécution complet puisque aucun verbe de l'ordre n'est repris dans l'exécution.[28]

---

[28] Pour que le schéma ordre / exécution soit complet, selon les critères que nous avons relevés dans l'ensemble du cycle d'Élie, il faut qu'au moins un verbe de l'ordre soit repris dans l'exécution selon la séquence grammaticale suivante : en hébreu, impératif /

2.2.3. *L'évolution textuelle : TM, un récit retravaillé*

La question de l'évolution textuelle entre ces deux témoins n'est pas évidente. La plupart des exégètes considèrent LXX comme secondaire : elle supprime la tension du récit en effaçant les deux mentions du verbe *aller*, הָלַךְ.[29] Cependant Klostermann avait ouvert la voie à un autre type d'interprétation.[30] Il considérait comme postérieures les deux mentions du verbe הָלַךְ en TM : la première aurait été introduite par harmonisation avec le v. 15 et la seconde pour faire correspondre l'exécution à l'ordre.

L'hypothèse de Klostermann mérite d'être examinée. Ses remarques nous conduisent à considérer le schéma ordre / exécution comme le point fort de l'argumentation. Nous avons montré que TM est plus fidèle à la structure de ce schéma dans notre passage. De même, son analyse du cycle d'Élie en entier manifeste que TM se montre plus régulier dans cette structure.[31] Cette cohérence revêt une importance narrative et théologique particulière. Pour nous limiter au même type d'ordre que celui que nous trouvons ici, nous constatons que, dans les quatre passages où Dieu ordonne à Élie de se mettre en route (1 R 17,3-5 ; 17,8-10 ; 18,1-2 ; 19,15-19),[32] le schéma ordre / exécution est respecté en hébreu par la répétition d'au moins un verbe de l'ordre dans l'exécution. En LXX, seul notre cas n'est pas fidèle à cette structure. Vu l'importance narrative du départ du prophète par ordre de Dieu, il semble peu probable que les éléments formels soulignant la prompte et complète obéissance d'Élie aient été supprimés volontairement ou même par mégarde. Une harmonisation de TM avec les autres cas du schéma semble donc être l'explication la plus vraisemblable. En outre,

---

inaccompli inverti ; en grec, impératif (ou imp. ao.) / aoriste. Cf. les critères et la description des cas dans le Ch. 6.

29 La pensée de W. THIEL, *Könige*, 18, est représentative de la position de la plupart des critiques : "Die Variante der *G* repräsentiert keinen ursprünglichen Text, sondern den Versuch, den hebräischen Wortlaut zu glätten und die durch die Wiederholung des וילך angedeutete literarische Fuge zu verdecken" (faisant référence au travail rédactionnel deutéronomiste).

30 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 363.

31 Cf. le tableau récapitulatif et les conclusions du Ch. 6.

32 Voir l'analyse des cas 1°, 2°, 6°, et 22° dans le Ch. 6. Notons que le cas 22° (1 R 19,15-19) est un peu particulier, car seule la première partie de l'ordre a une exécution correspondante, la mise en route du prophète ; quant à la seconde partie, l'onction d'Hazaël, de Jehu et d'Élisée, aucune exécution n'y correspond, au moins à première vue. Voir notre discussion en Ch. 6, 22° et l'hypothèse formulée par A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 127-128.

la parfaite correspondance entre les v. 5 et 15 en TM[33] semble être également un argument assez fort de postériorité : deux versets plus proches ont toutes les chances d'être aussi le fruit d'une harmonisation.

Ces éléments nous conduisent à confirmer l'hypothèse de Klostermann et à postuler le travail d'un rédacteur hébreu qui, voulant manifester l'obéissance absolue d'Élie à la parole de Dieu, aurait rendu l'exécution du prophète plus conforme à l'ordre divin. Dans le même sens, il aurait souligné la correspondance entre l'autorité divine et celle du prophète (v. 5 et 15). Nous retrouvons donc ici, selon notre hypothèse, une caractéristique spécifique des motifs qui auraient guidé l'éditeur hébreu.

2.3. *L'approvisionnement d'Élie (v. 6)*

Nous avons constaté une autre différence textuelle entre TM et LXX dans cette péricope. En effet, le régime alimentaire auquel les corbeaux soumettent le prophète n'est pas exactement le même (v. 6) : dans la forme hébraïque Élie reçoit deux fois plus de nourriture que dans la version grecque.

TM : לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֹּקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר בָּעָרֶב, du pain et de la viande le matin et du pain et de la viande le soir

LXX : ἄρτους τὸ πρωὶ καὶ κρέα τὸ δείλης, des pains le matin et de la viande le soir.

La différence textuelle n'induit pourtant pas de modification déterminante dans l'interprétation, sinon que le miracle est plus abondant en TM. C'est donc dans le contexte plus large qu'il nous faut chercher des éléments pour comprendre cette différence et le mouvement éventuel d'une forme textuelle à l'autre.

2.3.1. *Le motif du don de la nourriture (1 R 17,6 et Ex 16,8)*

L'approvisionnement d'Élie[34] au Kérit évoque un événement miraculeux important de l'histoire d'Israël : il s'agit du récit du don de la nourriture

[33] Cf. ci-dessus, 1.4.2.

[34] Dans le cycle d'Élie lui-même ce motif se retrouve encore dans le passage où l'ange donne à manger au prophète exténué (1 R 19,6).

aux fils d'Israël dans le désert durant l'Exode (Ex 16).[35] Quand le peuple se souvient des chaudrons de viande et du pain d'Égypte et s'en plaint (Ex 16,16), YHWH lui donne de la viande et du pain (Ex 16,8.12). Le rapport de ces deux textes nous semble intéressant à plusieurs titres. D'abord, le miracle dont bénéficie Élie peut tout à fait être un écho de ce prodige au désert. Ce parallèle, en effet, rattache notre récit et l'identifie aux grands événements de salut opérés par YHWH dans l'histoire d'Israël. Il souligne ainsi les traits mosaïques du prophète Élie.[36] Ensuite, ce rapport peut également éclairer la question qui nous intéresse, à savoir l'histoire du texte et les relations entre TM et LXX. En effet, le récit que rapporte 1 R 17,6 LXX est quasiment identique à ce que nous lisons en Ex 16,8 (TM et LXX).

3 Rg 17,6	LXX Ex 16,8	TM Ex 16,8
des pains le matin et de la viande le soir ἄρτους τὸ πρωὶ καὶ κρέα τὸ δείλης,	(...) le soir de la viande à manger et des pains le matin (...) ἑσπέρας κρέα φαγεῖν καὶ ἄρτους τὸ πρωὶ	le soir de la viande à manger et du pain le soir בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר בָּעֶרֶב

En LXX, δείλη et ἑσπέρα sont synonymes et traduisent tous deux l'hébreu עֶרֶב. Nous pouvons conclure que, dans les deux passages, LXX reflète, à peu de chose près, la même *Vorlage*. La seule différence que nous constations est l'ordre des éléments, puisque Ex 16 commence par évoquer le soir pour finir par le matin, à l'inverse de 1 R 17. Une influence d'Ex 16,8 sur la transmission de 1 R 17,6 est donc plausible.

2.3.2. *Harmonisation ou amplification ?*

Si l'on peut effectivement penser que le texte d'Exode a influencé la transmission du récit d'approvisionnement d'Élie au Kérit, il faut se demander dans quel sens il l'a fait. En effet, deux hypothèses contradictoires pour-

[35] Cf. G. FOHRER, *Elia*, 55 ; I.W. PROVAN, *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary 7), Peabody 1995, 133 ; M. REHM, *Könige*, 171 ; G.H. JONES, *Kings*, 305 ; M. COGAN, *1 Kings*, 427 ; etc.

[36] Cf. G. FOHRER, *Elia*, 55-58.

raient répondre à cette question : 1° le traducteur grec, ou l'éditeur de la *Vorlage* de LXX, aurait cherché à harmoniser son texte avec Exode ; 2° l'éditeur de TM aurait amplifié la tradition qu'il possédait pour magnifier la magnanimité divine.

Plusieurs exégètes optent pour la première solution. Barthélemy estime que “le traducteur grec, en s'inspirant d'Ex 16,8.12 a voulu sauver l'image plus ascétique qu'il se fait d'Élie.”[37] Thiel pense, pour sa part, que notre passage en LXX a été harmonisé avec Exode pour le rendre plus conforme à la tradition mosaïque.[38] Si cette hypothèse paraît vraisemblable – un texte a en effet plutôt tendance à être harmonisé avec son contexte ou son cadre de lecture – l'on peut aussi faire l'hypothèse contraire. Un bon nombre de commentateurs considèrent en effet que LXX reflète la leçon originale.[39] S'inspirant de la tradition mosaïque explicite, déjà inscrite dans la *Vorlage* de LXX, l'éditeur de TM aurait voulu souligner l'aspect miraculeux de l'événement en montrant précisément que YHWH fait pour Élie un miracle plus grand encore que celui qu'il avait fait pour les fils d'Israël dans le désert. Le fait ne serait plus alors la simple réactualisation de l'œuvre de YHWH au bénéfice d'Élie, mais la démonstration que le Seigneur accompagne son prophète de manière tout à fait particulière et unique. Des raisons théologiques auraient donc conduit à une modification du texte.

S'il est certes difficile de trancher de manière définitive entre ces deux hypothèses, l'argument de cohérence interne nous inclinerait vers la seconde, c'est-à-dire l'antériorité de LXX et l'amplification du prodige en TM. Dans la logique du cycle d'Élie, en effet, l'évolution d'un texte sobre vers un texte plus emphatique nous semble plus vraisemblable. Nous avons tenté de montrer jusqu'ici qu'un probable éditeur hébreu chercherait à accentuer l'aspect miraculeux du récit et surtout l'intervention divine pour et par le prophète. L'abondance accrue de la nourriture nous semble être cohérente avec ce projet. En effet, en TM, le contraste entre la sécheresse qui

---

37 D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 368.

38 W. THIEL, *Könige*, 18 ; de même M. COGAN, *1 Kings*, 427 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 297.

39 Cf. B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 150 : ils pensent que LXX est préférable à TM précisément à cause de sa proximité avec Ex 16 : “ In M (= TM) a later editor has improved the prophet's food according to his notions ” ; dans le même sens A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 363-364 ; A. ŠANDA, *Könige*, 420 ; R. KITTEL, *Könige*, 139 : “In der That passt die kürzere Form besser in die Situation” ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH* ; G. HENTSCHEL, *1 Könige* (NEB), Würzburg 1984, 106 : “Nach der besseren Lesart in G [= LXX] bringen sie [die Raben] am Morgen nur Brot und am Abend nur Fleisch. In M [= MT] ist das Wunder vergrößert worden.”

sévit dans le pays et l'abondance dont bénéficie Élie est plus marqué, la faveur divine à son égard s'en trouve renforcée. Pourtant, dans ce contexte de la sécheresse, un autre élément fait difficulté.

2.3.3. *De l'eau en période de sécheresse*

Il reste, en effet, une petite différence dans ce verset que nous n'avons pas analysée. LXX précise qu'Élie *du torrent, buvait de l'eau* (ἔπινεν ὕδωρ), alors que TM ne mentionne pas explicitement l'eau (il en est de même au v. 4). On peut penser naturellement que le grec explicite spontanément sa *Vorlage* sans qu'elle soit forcément différente de ce que nous avons en TM.[40] Ce phénomène est d'autant plus plausible que, sur la trentaine de cas où LXX contient l'expression πίνω ὕδωρ,[41] seulement trois occurrences de ὕδωρ n'ont pas d'équivalent en hébreu : 1 R 13,23 et deux fois en notre passage 17,4 et 6. Une telle explicitation spontanée de la part du traducteur grec, malgré la littéralité de sa traduction, ou de sa *Vorlage* paraît donc très plausible.

Du point de vue de la signification, la mention explicite de l'eau en période de sécheresse accentue le contraste entre la situation d'Élie et celle du reste du pays. Pour TM pourtant, il est également évident que dans le torrent coule de l'eau dont le prophète s'abreuve ; la signification est donc identique. On ne voit pas très bien pourquoi il aurait supprimé ce mot, sinon par économie narrative, ce que l'abondance du début du verset ne laisse pas supposer. Mais l'on comprendrait mieux ici pour quelle raison cet élément aurait été ajouté. Si ce texte visait effectivement à une harmonisation avec Ex 16 dans la première partie du verset – hypothèse dont nous avons pris le contre-pied plus haut –, peut-être ici cherche-t-il une allusion explicite à Ex 17,6, où YHWH donne de l'eau à son peuple qui le met à l'épreuve. Mais faut-il imaginer une intervention délibérée et stratégique dans ce seul cas ? Il nous semble plus plausible de penser à une harmonisation spontanée.

---

40 Cf. I. BENZINGER, *Könige*, 107 ; W. THIEL, *Könige*, 18.

41 Cf. Ex 7,18.21.24 (2 fois) ; Nb 20,17 ; 21,22 ; Dt 11,11 ; Jg 7,6 ; 1 S 30,12, 1 R 13,8.9.16.17.18.19.22 (2 fois) ; 2 R 18,31 ; 19,24 ; Pr 5,15 ; Am 4,8 ; Is 36,13 ; 44,12, Jr 2,18 (2 fois) ; Ez 31,14.16. Notons de surcroît que si en 1 R 13,23 ὕδωρ n'a pas d'équivalent hébreu, huit cas dans ce même chapitre l'ont.

2.4. *Conclusion*

L'analyse de la péricope d'Élie au Kérit nous conduit à des conclusions contrastées. D'abord, les verbes qui apparaissent en "plus" en TM dans les v. 3 et 5 sont, selon toute vraisemblance, le fruit d'une intervention éditoriale qui cherchait à harmoniser l'ordre de YHWH et son exécution par Élie. Il convient, en effet, que le prophète soit parfaitement obéissant à la parole divine. La meilleure correspondance entre ordres et exécutions semble être l'une des caractéristiques de l'édition corrigée attestée par TM (cf. Ch. 6).

Quant à la comparaison de la différence d'approvisionnement d'Élie, elle offre des conclusions moins certaines. Dans la première partie du v. 6 en TM, la plus grande quantité de provision apportée par les corbeaux, du pain et de la viande midi et soir, pourrait manifester que Dieu s'occupe d'Élie plus encore qu'il n'avait souci du peuple au désert de Sîn (Ex 16). Cette argumentation nous semble plus convaincante que celle qui, à l'inverse, soutiendrait que LXX témoigne d'une harmonisation avec Ex 16 en diminuant la nourriture accordée au prophète. Le développement est plus vraisemblable. Dans la seconde partie du même verset, la mention de l'eau en LXX semble être une harmonisation spontanée de l'expression *boire de l'eau.* Il ne semble pas possible de développer ici l'hypothèse d'une intervention éditoriale visant à harmoniser la référence à la tradition mosaïque par l'évocation des eaux de Massa et Mériba (Ex 17). Quoiqu'il en soit, l'unité d'évolution textuelle que nous avons décrite jusqu'ici semble moins homogène dans ce v. 6.

3. La présentation du prophète (1 R 17,1)

Nous finissons notre analyse du premier chapitre du cycle d'Élie, par l'étude de son premier verset. En effet, l'entrée en scène brutale du prophète offre quelques petites différences entre TM et LXX qu'il ne faut pas ignorer.

3.1. *Trois différences textuelles*

Ce verset contient donc trois différences textuelles apparemment distinctes les unes des autres (indiquées en italique dans notre synopse) qui construisent deux types de présentation initiale du personnage.

LXX		TM	
Καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ ὁ προφήτης ὁ Θεσβείτης ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ πρὸς Ἀχαάβ	Et Élie *le prophète*, le Tishbite *de Tishbé* de Galaad dit à Achab :	Et Élie le Tishbite *des résidents* de Galaad dit à Achab :	וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד אֶל־אַחְאָב
Ζῇ Κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων,	“Il est vivant le Seigneur, *le Dieu des puissances,*	“Il est vivant YHWH,	חַי־יְהוָה
ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ,	le Dieu d’Israël devant qui je me suis tenu,	Dieu d’Israël devant qui je me tiens,	אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו
εἰ ἔσται τὰ ἔτη ταῦτα δρόσος καὶ ὑετός, ὅτι εἰ μὴ διὰ στόματος λόγου μου.	s’il y aura, ces années-ci, pluie et rosée sauf par la bouche de ma parole.”	s’il y aura, ces années-ci, pluie et rosée sauf par la bouche de ma parole.”	אִם־יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם־לְפִי דְבָרִי׃

La première différence textuelle que nous rencontrons est l’apposition au nom d’Élie en grec : *Élie le prophète*, Ἠλειοὺ ὁ προφήτης. Si LXX^L n’atteste pas ce titre, on est spontanément conduit à penser qu’elle témoigne d’une leçon corrigée vers TM ; LXX^B contient certainement la forme ancienne. Les éditeurs de nos Bibles proposent de lire LXX en restituant la possible *Vorlage* הַנָּבִיא,[42] Thiel estime que TM est antérieur et que LXX est explicatif.[43] Il faudra analyser cette différence car, au tout début du cycle d’Élie, ce titre n’est pas sans importance théologique.

La seconde différence réside dans l’expression qui désigne l’origine d’Élie, alors même que les deux textes le présentent comme *le Tishbite*. Pour TM il est un מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד que l’on peut comprendre, selon la vocalisation massorétique, *des résidents* ou *immigrés de Galaad*, pluriel construit de תּוֹשָׁב avec une orthographe défective, ce qui est un hapax. LXX, de son

---

[42] Cf. A. JEPSEN, in *BHS*, 602 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 542.

[43] W. THIEL, *Könige*, 17 et 35. Dans le même sens S.J. DE VRIES, *Kings*, 213. La plupart des autres commentaires ignorent même la différence, sauf A. ŠANDA, *Könige*, 414, R. KITTEL, *Könige*, 139, et J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 296, qui la mentionnent sans se prononcer.

côté, exprime le lieu d'origine du prophète ἐκ Θεσβὼν[44] τῆς Γαλαάδ, *de Tishbé de Galaad.* La parenté avec la leçon massorétique est évidente, puisque le texte consonantique de la *Vorlage* de la version grecque est le même que le TM mais avec une autre vocalisation : מִתִּשְׁבֵּי, ou éventuellement מִתִּשְׁבָּה. À la suite de Thenius,[45] une grande partie de la recherche adopte cette leçon comme originale, d'autant plus que le témoignage de Flavius Josèphe montre qu'il a compris le texte dans ce sens (*Ant.* VIII 13,2) : ἐκ τῆς πόλεως Θεσσεβώνης τῆς Γαλααδίτιδος, littéralement *de la ville de Thessebôné de Galaaditide.* Les difficultés de ces différentes lectures ont beaucoup intéressé la critique. Nous ferons rapidement un état de la question.

Enfin, apposé au nom divin, la version grecque contient une expression supplémentaire : *Dieu des puissances*, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων. Mais la situation textuelle est compliquée en grec déjà, car LXX^{L}, appuyée par VL, ne témoigne d'aucun titre en apposition au Seigneur : Ζῇ Κύριος ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτου ; *Viuit dominus, cui adsisto ante conspectum.*[46] Nous disposons donc de trois formes différentes et bien attestées : 1° le *Seigneur* seul (LXX^{L} et VL), 2° *YHWH Dieu d'Israël* (TM), et 3° *le Seigneur le Dieu des puissances, le Dieu d'Israël* (LXX^{B}). Il nous faudra examiner la titulature du Seigneur dans l'ensemble des Règnes. C'est donc à une étude des titres de YHWH et d'Élie qu'il faut procéder dans cette section.

3.2. *Le titre de* prophète *attribué à Élie selon LXX*

L'expression ὁ προφήτης, *le prophète* est utilisée comme un titre appliqué à Élie.[47] Or, dans l'ensemble du cycle, Élie n'est qualifié de prophète par le narrateur qu'une seule autre fois en 1 R 18,36 et, à l'inverse de notre passage, uniquement en TM.[48] Il est d'habitude désigné simplement comme

---

44 Θεσσεβὼν selon LXX^{L}.

45 O. THENIUS, *Könige*, 215, qui fut le premier à proposer cette correction de vocalisation. Dans ce sens voir les éditions A. JEPSEN, in *BHS*, 602 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 542.

46 LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I,XVI, éd. G.F. DIERCKS, 29.

47 Le substantif avec article, הַנָּבִיא, ou ὁ προφήτης en grec, est un titre ou une "Berufzeichnung," cf. J. JEREMIAS, "נָבִיא," *TLOT*, vol. 2, 700-702.

48 Aucun témoin grec ni de VL n'atteste le substantif προφήτης en 1 R 18,36 ; cf. ci-dessous Ch. 4, 2.4.3.

Élie le Tishbite (1 R 17,1 ; 21,17.28 ; 2 R 1,3.8 ; 9,36) ou *homme de Dieu* (1 R 17,18.24 ; 2 R 1,9.11.12.13), qui est aussi une titulature prophétique.[49]

Il arrive ailleurs qu'Élie se qualifie lui-même de prophète (TM = LXX), directement, 1 R 18,22, ou indirectement, 1 R 19,10.14, ou que Dieu le qualifie ainsi indirectement 19,16.[50] Mais, dans ces cas, il ne s'agit pas d'un titre.[51] Le terme revêt alors un double rôle : d'une part, il désigne une fonction qu'Élie accomplit seul – et Élisée après lui, 1 R 19,16[52] – puisque les autres prophètes de YHWH ont disparu ; d'autre part, le mot a pour rôle de distinguer ou d'opposer les prophètes de YHWH – dont Élie est le dernier survivant – et les nombreux prophètes de Baal. De fait, en 1 R 18 particulièrement, le terme prophète est utilisé indifféremment pour les uns comme pour les autres. Le contexte dans lequel Élie s'attribue ce terme exprime en lui-même la controverse. Dans ce même contexte, la présence du titre de *prophète* en 1 R 18,36 TM est très importante.

Hors des livres des Rois, le titre *Élie le prophète* apparaît encore en trois passages, mais irrégulièrement dans le grec et dans l'hébreu : 2 Ch 21,12 en TM et LXX ; Ml 3,23 uniquement en TM ; Si 48,1 en LXX et en hébreu[53] mais de manière différente. Ce tableau récapitulatif permet un regard rapide sur la situation de la titulature prophétique d'Élie en grec et en hébreu.

1 R 17,1	Ἠλειοὺ ὁ **προφήτης** ὁ Θεσβείτης	אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי
1 R 18,36	Ἠλειού	אֵלִיָּהוּ **הַנָּבִיא**
2 Ch 21,12	παρὰ Ἠλειοὺ τοῦ **προφήτου**	מֵאֵלִיָּהוּ **הַנָּבִיא**
Ml 3,23	Ηλίαν τὸν Θεσβίτην	אֵלִיָּה **הַנָּבִיא**
Si 48,1	Ηλίας προφήτης	**נביא**

49 Cf. J. JEREMIAS, "נָבִיא," *TLOT*, vol. 2, 699. Le titre *homme de Dieu* est attribué surtout à Élisée et à Élie, mais pas aux prophètes scripturaires. Selon la critique rédactionnelle, l'attribution de ce titre à Élie serait secondaire et proviendrait de l'assimilation au portrait d'Élisée ; le titre apparaît en effet dans les récits probablement influencés par le cycle d'Élisée (voir notre Ch. 2, 4.3.2) ; cf. W. THIEL, *Könige*, 71-72.

50 YHWH qualifie indirectement Élie de prophète en lui ordonnant d'oindre Élisée *prophète à ta place*, תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ, χρίσεις προφήτην ἀντὶ σοῦ.

51 Comme le note également W. THIEL, *Könige*, 17.

52 Notons qu'Élisée est plus souvent désigné par le titre de prophète : 2 R 5,3.8.13 ; 6,12 ; 9,1 (TM = LXX).

53 Cf. le témoin hébreu du Siracide retrouvé dans la Guéniza du Caire (pour Si 48, il s'agit du ms B) et édité par I. LÉVI, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, 2 vol., Paris 1898-1901, spéc. vol. 1, 132-133 ; voir l'édition récente de tous les témoins existants du Siracide : P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leiden 1997, spéc. 85.

Sur ces cinq cas, 1 R 17,1 est le seul passage où le grec ὁ προφήτης ne contient pas d'équivalent hébreu. Seul 2 Ch 21,12 atteste exactement le même texte en TM et LXX. Dans le cas de Si 48,1, le titre de prophète apparaît dans les deux textes, mais l'hébreu n'a pas le nom propre d'Élie ; le titre de prophète semble suffire au lecteur pour comprendre qu'il s'agit d'Élie. Dans deux cas, l'hébreu הַנָּבִיא n'a pas d'équivalent en grec. D'abord en 1 R 18,36, qui est un passage assez difficile puisque, outre le titre prophétique – dont la présence en TM est théologiquement et narrativement importante –, le verset est assez différent en grec ou en hébreu. Ensuite en Ml 3,23 qui présente également un intérêt puisque Élie est qualifié en grec de *Tishbite*, alors qu'il est *prophète* en hébreu. Or, ces deux termes ou titres ne sont réunis qu'en 1 R 17,1 LXX qui représente la titulature la plus complète d'Élie.

3.2.1. *L'enjeu théologique du "plus" en grec en 1 R 17,1*

Si l'usage du titre de *prophète* est assez irrégulier, l'enjeu théologique de sa présence en 1 R 17,1 uniquement en grec est d'autant plus important.[54] Parmi les caractéristiques nombreuses et variées du prophétisme, il en est trois qui nous semblent déterminantes pour Élie[55] : 1° la parole du prophète et son rôle médiateur entre Dieu et les hommes ; 2° la mission prophétique de dénoncer l'idolâtrie et son implication religieuse, politique et sociale ; 3° les signes, miracles ou prodiges qu'il accomplit. Ces différents aspects sont déjà évoqués dès le premier verset de la version grecque dans le titre même de *prophète*. Au début du récit, le lecteur est informé de l'identité du personnage qu'il rencontre et de la relation qui l'unit à Dieu ; il est ainsi préparé à suivre l'action et la mission d'Élie. Une telle modification du texte, par l'introduction ou la suppression de ce terme, n'est pas sans importance théologique et narrative.

---

54 Pour une première approche théologique des principales acceptions du terme *prophète*, נָבִיא, προφήτης : cf. R. Rendtorff, "נָבִיא im Alten Testament," *TWNT*, vol. 6, 796-813 ; J. Jeremias, "נָבִיא," *TLOT*, vol. 2, 697-710 ; H.-P. Müller, "נָבִיא," *TWAT*, vol. 5, 140-163 ; P.A. Verhoef, "Prophecy," *NIDOTTE*, vol. 4, 1067-1078.

55 Certains éléments de la prophétie ne s'appliquent pas à Élie : la vision (l'événement de l'Horeb n'est pas une vision à proprement parler), le songe, la divination, les oracles, etc.

3.2.2. *Un titre vraisemblablement secondaire en 1 R 17,1LXX*

Vu son importance, cette première différence dans la titulature d'Élie semble être intentionnelle. En effet, un accident textuel qui aurait effacé l'expression הַנָּבִיא est peu vraisemblable. Mais on ne comprend pas quelle intention aurait conduit un éditeur hébreu à supprimer un titre aussi important aux points de vue théologique et narratif. Le principe d'harmonisation est un argument difficile à tenir puisqu'au contraire, la présence du substantif *prophète* est plus fréquente en hébreu et que, selon notre hypothèse, TM manifeste plutôt une intention d'accentuer le rôle de médiateur d'Élie qui est le propre du prophète. On pourrait à la rigueur imaginer que l'effacement de ce terme en 1 R 17,1 aurait pu viser une mise en évidence de son apparition au Ch. 18 où le contexte prophétique est essentiel ; mais cette argumentation reste très faible, car au début du cycle le titre prophétique revêt également une grande importance narrative. Il paraît donc beaucoup plus vraisemblable que ce terme ait été ajouté, soit dans l'œuvre du traducteur grec, soit déjà dans sa *Vorlage* hébraïque, pour donner un titre complet *Élie le prophète, le Tishbite*. 2 Chr 21,12 aurait pu influencer cet ajout spontané, malgré l'incompatibilité chronologique avec les Rois en hébreu.[56] Le caractère secondaire du titre de *prophète* trouve une confirmation indirecte dans la littérature rabbinique et juive qui manifeste la tendance à souligner l'identité prophétique d'Élie plus que ne le fait le texte biblique lui-même.[57]

---

[56] Ce passage des Chroniques semble en effet poser problème puisque, selon le récit des Rois en TM, le ministère d'Élie s'est achevé avant le début du règne de Yoram, fils de Josaphat, sur Juda (2 R 3,1) – à ne pas confondre avec Yoram, fils d'Achab, roi d'Israël après Akhazias – (sur les problèmes de chronologie, cf. J. GRAY, *Kings*, 55-75, spéc. 66-67 ; pour un commentaire récent de 2 Ch 21,12 et de ses difficultés, cf. S. JAPHET, *2 Chronik* (HTKAT), Freiburg-Basel-Wien 2003, 270-271). Or Shenkel a montré que la chronologie de LXX ancienne, qui fait se chevaucher le ministère d'Élie avec le règne de Yoram, est plus ancienne que celle de TM qui reflète un état corrigé du texte : cf. J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development*, 90-92. Il en ressort que l'épisode de 2 Ch 21,12 s'accorde avec la chronologie ancienne attestée par LXX des Règnes.

[57] Le Targum témoigne déjà de cette tendance (texte cité à partir de A. SPERBER, *The Former Prophets*, 255-262 ; voir également E. MARTÍNEZ BOROBIO, *Targum Jonatán de los Profetas Primeros*, 188-220). S'il ne qualifie pas Élie de prophète en 17,1, il précise, dès le v. 2, que la parole qui advient à Élie est *la parole de la prophétie*, פתגם נבואה (de même en 17,8 et 18,1). Mais, outre le passage de 18,36, Élie est qualifié deux fois de *prophète de YHY*, נביא דיוי, par la veuve de Sarepta (17,18.27) au lieu de l'expression *homme de Dieu* de TM. Enfin, les prophètes de Baal deviennent les *faux prophètes*, נביי שקרא, dans le Targum (18,20 et 19,1). Flavius Josèphe commence le récit d'Élie en le qualifiant de prophète, mais sans le nommer : Προφήτης δέ τις τοῦ μεγίστου

3.3. *Élie de Tishbé de Galaad*

Quelques rares exégètes considèrent la leçon massorétique מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד, *des résidents, immigrés* ou *colons de Galaad* comme originale.[58] Le substantif תּוֹשָׁב désigne précisément un étranger résidant dont le statut social représente l'intermédiaire entre le גֵּר, qui réside de manière permanente dans un pays et qui est parfaitement assimilé, et le בֶּן־נֵכָר, le simple étranger.[59] Dans ce sens, certains pensent qu'il faut même lire הַתִּשְׁבִּי, *le Tishbite*, selon la même racine en corrigeant la vocalisation en הַתֹּשָׁבִי, *le résident*, *l'immigré* ou *le colon*.[60] Élie serait alors un étranger immigré qui partagerait la foi en YHWH.

Cette lecture présente un certain nombre de difficultés importantes, résumées par Thiel.[61] 1° Il est peu vraisemblable que le statut social que recouvre le terme תּוֹשָׁב puisse être appliqué à Élie, et rien dans le cycle ne le laisse supposer. 2° תּוֹשָׁב n'apparaît jamais dans la forme du pluriel construit ailleurs que dans cette expression attribuée à Élie. 3° Ce substantif n'est jamais non plus construit avec un nom de lieu, comme c'est le cas ici. 4° Son orthographe est toujours *plene*, la forme défective, sans le ו qui a valeur radicale, serait unique. 5° תּוֹשָׁב est un terme plutôt tardif que l'on retrouve dans la littérature sacerdotale. En définitive, plutôt que les immigrés résidant en Galaad, תֹּשָׁבֵי גִלְעָד semble bien plutôt désigner un lieu, comme dans les expressions רָמֹת גִּלְעָד, *Ramot de Galaad* (1 R 4,13), יָבֵשׁ גִּלְעָד, *Yabesh de Galaad* (Jg 21,11) ou מִצְפֵּה גִלְעָד, *Miçpé de Galaad* (Jg 11,29). Dans ce sens, une grande partie de la critique adopte donc la leçon grecque ἐκ

θεοῦ... (*Ant.* VIII, 13,2). Plutôt que pour l'antiquité du terme, ces mentions plaident pour la tendance tardive de donner plus systématiquement le titre de prophète à Élie.

[58] J.T. Walsh, *1 Kings* (Berit Olam), Collegeville 1993, 226 ; J.T. Walsh, "Tishbe," *ABD*, vol. 6, 577-578 ; M. Cogan, *1 Kings*, 424.425 ; J. Gray, *Kings*, 377 ; pour les traductions en français, TOB (avec *de la population de Galaad*) et Nouvelle Bible Segond (avec *l'un des habitants de Galaad*).

[59] Cf. A.H. Konkel, "תּוֹשָׁב," *NIDOTTE*, vol. 4, 284 ; *HALAT*, 1578 ; R. de Vaux, *Les institutions*, vol. 1, 118.

[60] S.J. De Vries, *Kings*, 216 ; S. Cohen, "Tishbe," *IDB*, vol. 4, 652. Ce dernier pense que les colons dont faisait partie Élie étaient des Kénites, nomades appelés Rékabites, *fils de Rékab*, et yahwistes fanatiques (1 Ch 2,55 ; Jr 35,2.5-10). Un des fils de Rékab apparaît en 2 R 10,15-17 et accompagne Jéhu dans le massacre de la famille de Achab, selon la prophétie d'Élie (cf. 1 R 21,21).

[61] W. Thiel, *Könige*, 17 ; W. Thiel, "Zur Lage von Tischbe in Gilead," *ZDPV* 106 (1990) 119-134, spéc. 119-120.

Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ et propose de corriger la vocalisation massorétique et de lire מִתֹּשָׁבֵי, suivant l'interprétation ancienne de Josèphe.[62]

Mais surgit alors la difficulté de la localisation géographique de *Tishbé de Galaad*. Klostermann propose une solution textuelle à cette difficulté : il suggère en effet de lire היבשי מיבש גלעד, *le Yabeshite de Yabesh en Galaad*,[63] mais cette conjecture n'est plus suivie aujourd'hui. Dans la Bible grecque, il existe bien une localité qui se nomme Tishbé (Tb 1,2), mais elle se situe en Galilée et appartient à la tribu de Nephtali.[64] Pour trouver les indices permettant de localiser Tishbé de Transjordanie, il faudra donc sortir de la littérature biblique, mais les résultats de cette recherche sont encore loin d'être concluants.[65]

Si les questions géographiques et archéologiques ne sont pas résolues, le cas textuel semble assez clair : TM et la *Vorlage* de LXX offrent un même texte consonantique qui a suscité deux interprétations vocaliques différen-

---

62 O. THENIUS, *Könige*, 215 ; R. KITTEL, *Könige*, 139 ; I. BENZINGER, *Könige*, 106 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 293 ; A. ŠANDA, *Könige*, 414 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 169 ; M. REHM, *Könige*, 169 ; D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 368 ; W. THIEL, *Könige*, 17.

63 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 363 ; suivi par N. GLUECK, *The River Jordan*, Philadelphia 1946, 170-172, et Id., *Explorations in Eastern Palestine, IV* (AASOR 25-28), New Haven 1951, 218-219.

64 Tb 1,2 : ... ἐκ Θίσβης, ἥ ἐστιν ἐκ δεξιῶν Κυδιῶς τῆς Νεφθαλεὶμ ἐν τῇ (ἄνω) Γαλιλαίᾳ ὑπεράνω Ἀσήρ. Dennison pense pourtant qu'Élie était originaire de cette ville de Galilée et qu'il était donc immigré en Galaad : J.T. DENNISON, "Elijah the Tishbite : A Note on 1 Kings 17:1," *WTJ* 41 (1978/79) 124-126 (cité par W. THIEL, "Zur Lage von Tischbe in Gilead," 120, n. 1). Il vaut mieux penser que le narrateur biblique précise *Tishbé de Galaad* justement pour la distinguer de Tishbé de Nephtali ; cf. C.F. BURNEY, *Kings*, 217 ; W. THIEL, *Könige*, 17.

65 Voir l'état de la question détaillé par W. THIEL, "Zur Lage von Tischbe in Gilead," 119-134. Si des traditions antiques – dont le récit du pèlerinage d'Égérie à la fin du 4ème siècle – et médiévales – des sources rabbiniques du 14ème siècle – permettent de penser qu'à l'époque byzantine le prophète était vénéré à *el-Istib* (cf. J.P. VAN KASTEREN, "Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanland," *ZDPV* 13 [1890] 205-219) ou à *Mar Elyas* – petites collines distantes de moins d'un kilomètre l'une de l'autre – que l'on identifiait à Tishbé, les recherches actuelles ne permettent pas de tirer des conclusions certaines. Les fouilles archéologiques récentes permettent au mieux de déceler une présence chrétienne à *Mar Elyas* au 6ème siècle, mais sans certitude. Quand au bâtiment de *el-Istib* que l'on identifie comme une probable mosquée du début de la période islamique, rien ne permet de prouver qu'il s'agissait auparavant d'une chapelle chrétienne. Si rien ne permet non plus de nier absolument le bien-fondé de ces traditions antiques et si des recherches archéologiques permettaient de les prouver, il resterait pourtant un écart important pour rejoindre l'époque biblique du 9ème siècle av. notre ère.

tes, dont celle qu'attestent le grec et Josèphe semble originale.[66] Les raisons qui ont guidé la vocalisation de TM restent obscures. Au moins peut-on constater que, du point de vue narratif, si l'origine d'Élie n'est pas géographiquement définie, cela augmente l'aspect mystérieux qui entoure son identité. Il surgit subitement de nulle part (1 R 17,1) pour disparaître de manière encore plus mystérieuse, emporté au ciel (2 R 2,11). Élie semble bien être l'homme d'un ailleurs insaisissable.

3.4. *YHWH,* Dieu des armées

Trois formes grecques servent à traduire l'épithète divine צְבָאוֹת (que l'on rencontre 285 fois dans l'AT).[67] La plus fréquente est le terme abstrait ou la paraphrase παντοκράτωρ (env. 120 fois, surtout en Jérémie et dans les Petits Prophètes), puis on trouve la translitération σαβαώθ (surtout en Isaïe) et la traduction littérale τῶν δυνάμεων (par exemple dans les Psaumes). Si ces trois formes grecques montrent en elles-mêmes la difficulté – dans laquelle nous ne voulons pas entrer ici – du sens à donner à cette expression, leur usage varié suivant les livres bibliques – et parfois même dans un même livre, comme dans les Règnes – peut conduire à deux conclusions. 1° Ces différentes formes manifestent les caractéristiques spécifiques des traducteurs.[68] 2° Elles témoignent également d'activités successives de correction et de recension du texte grec, comme cela a été montré par Barthélemy.[69] Il semble donc que l'on puisse montrer que ces formes correspondent à différentes époques de traduction et/ou couches de recension[70] : σαβαώθ attesterait la forme la plus ancienne, la seconde étape serait représentée par

---

66 Le Targum tente vraisemblablement de réconcilier les deux lectures : אליה דמתשוב מתותבי גלעד, *Élie, qui était de Teshub, des immigrés de Galaad...*

67 Cf. A.S. VAN DER WOUDE, "צָבָא," *TLOT*, vol. 3, 1039-1046 ; H.-J. ZOBEL, "צְבָאוֹת," *TWAT*, vol. 6, 876-892.

68 Cf. H.St.J. THACKERAY, *Grammar*, 8-9.

69 D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, 82-83. Il montre que l'expression τῶν δυνάμεων est une caractéristique de la recension καίγε. Z. TALSHIR, "The Representation of the Divine Epithet צבאות in the Septuagint and the Accepted Division of the Books of Kingdoms," *JQR* 78 (1987) 57-75, spéc. 73. Talshir poursuit dans ce même sens : elle montre que la présence exclusive de σαβαώθ dans la section α des Règnes atteste de l'antiquité de la version grecque. Au contraire, l'usage exclusif de τῶν δυνάμεων dans la section γδ, confirme la présence de la recension καίγε. Quant aux sections intermédiaires, ββ et γγ (il n'y a pas d'occurrence en βγ) elles sont encore hésitantes : fondamentalement LXX ancienne, elles sont marquées par des révisions partielles.

70 Z. TALSHIR, "צבאות in the Septuagint," 60 et 74.

παντοκράτωρ et la dernière aurait introduit la traduction littérale τῶν δυνάμεων.[71]

Outre le fait que la présence des trois formes dans les Règnes témoigne d'activités recensionnelles – en particulier de la recension καίγε – c'est la présence même du terme צְבָאוֹת dans la *Vorlage* de la traduction grecque qui nous intéresse particulièrement ici. Il vaut donc la peine de voir rapidement dans quelle mesure ces trois termes grecs trouvent ou non un correspondant en TM, et vice versa. En effet, Janzen a montré qu'en Jérémie, près de 80 % des occurrences de צְבָאוֹת n'ont pas de correspondant en grec. Cet aspect s'insère dans l'étude qui le conduit à conclure que TM, texte long de Jérémie, est le fruit d'un travail de rédaction secondaire.[72] Le cas des Règnes est sans commune mesure avec Jérémie, mais un examen précis n'est pas inutile.

3.4.1. צְבָאוֹת *en Samuel-Rois et dans les Règnes*

L'épithète צְבָאוֹת apparaît 16 fois dans l'ensemble Samuel-Rois,[73] mais en 1 S 4,4 seulement il n'a pas d'équivalent en grec.[74] En sens inverse, il arrive trois fois que le grec atteste l'une des expressions équivalentes sans que

---

[71] La dernière étape semble confirmée par l'usage fréquent de τῶν δυνάμεων chez Théodotion, cf. O. EISSFELDT, "Jahwe Zebaoth," in Id., *Kleine Schriften*, vol. 3, 105, n. 1 ; D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, 82-83 : il montre en outre que Aquila, "successeur" de Théodotion, optera finalement, par souci de littéralisme, pour στρατειῶν.

[72] J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, 75-86 et 162-170. Voir aussi ci-dessus Ch. 1, 1.5.

[73] 1 S 1,3.11.20 ; 15,2 ; 17,45 (cf. la note de Lestienne dans B. GRILLET, M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règnes* [La Bible d'Alexandrie 9.1], Paris 1997, 128) ; 2 S 5,10 ; 6,2 (Ulrich attire l'attention sur le fait que 4QSam[a] n'atteste probablement pas en ce passage de צבאות, car le calcul de l'espace vide ne lui laisse pas de place ; il manque aussi dans le parallèle des Chroniques ; il en conclut qu'il ne devrait pas y avoir d'équivalent en LXX ancienne, cf. E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 201 ; voir également Z. TALSHIR, "צבאות in the Septuagint," 70) ; ensuite 2 S 6,18 ; 7,8 ; 7,26.27 (la structure du récit dans les v. 25-27 est différente en grec, mais on peut considérer que צְבָאוֹת du v. 26 TM trouve son équivalent dans le παντοκράτωρ du v. 25 LXX) ; puis 1 R 18,15 ; 19,10.14, 2 R 3,14 ; 19,20.31 (cette dernière occurrence est particulière puisque TM n'a pas les consonnes du mot צְבָאוֹת en 2 R 19,31, mais uniquement la vocalisation massorétique et un *Qeré* qui invite à le lire ; le passage parallèle de Is 37,32 contient צְבָאוֹת).

[74] VL n'a également que *domini* (Vindobonensis et LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XI, éd. G.F. DIERCKS, 21) ; LXX^{L} lit pourtant τῶν δυνάμεων, mais cela atteste d'une recension sur TM ; cf. Z. TALSHIR, "צבאות in the Septuagint," 67.

TM ne la contienne, dont le passage qui nous intéresse précisément ici. Examinons ces cas.

	TM	LXX^B	LXX^L	VL
1 S 1,20 (section α)	מֵיְהוָה	Παρὰ κυρίου θεοῦ σαβαώθ	Παρὰ κυρίου σαβαὼθ θεοῦ παντοκράτορος	A Domino Deo sabaoth Deo omnipotente[75]
1 R 17,1 (section γγ)	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	Κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ θεὸς Ἰσραήλ	Κύριος	dominus[76]
2 R 19,20 (section γδ)	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	Κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ θεὸς Ἰσραήλ	Κύριος τῶν δυνάμεων, θεὸς Ἰσραήλ	–

Nous constatons que dans ces trois cas, LXX ancienne (soit LXX^B pour 1 S 1,20[77] et 1 R 17,1, et LXX^L pour 2 R 19,20) lit probablement une *Vorlage* contenant צְבָאוֹת. En 1 R 17,1, les autres témoins de LXX n'attestent pas l'épithète divine : serait-ce le fait d'une correction vers TM ? Difficile à imaginer puisque l'expression hébraïque *Dieu d'Israël* n'y est pas représentée non plus. Nous constatons en outre que 1 R 17,1 et 2 R 19,20 présentent exactement le même cas de figure entre TM et LXX ancienne. Or, les situations narratives sont également similaires puisqu'il s'agit de paroles d'un prophète – Élie et Isaïe – qui s'adresse à un roi en invoquant le Seigneur, et sa parole pour 2 R 19.20.[78] Mais il ne semble pas pour autant possible d'en tirer une influence textuelle significative.

En définitive, ce petit examen montre qu'il n'est pas possible de tirer une conclusion cohérente et satisfaisante sur l'évolution textuelle de la titulature divine dans l'ensemble des Règnes, que ce soit dans un sens ou dans un autre. La situation n'est en rien comparable à celle de Jérémie,[79]

---

75 C. MORANO RODRÍGUEZ (ed.), *Glosas marginales de* Vetus Latina *en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Samuel*, 4. De son côté le Vindobonensis reflète un texte fragmentaire proche de celui des gloses marginales : *a dom̄ dō sabaoth omnipotente* (cf. B. FISCHER, “Palimpsestus Vindobonensis,” 334).

76 LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVI, éd. G.F. DIERCKS, 29 : *Vivit (inquit Helias) dominus, cui adsisto ante conspectum...*

77 LXX^L et VL de 1 S 1,20 ont des doublets caractéristiques du texte antiochien.

78 Dans le parallèle d'Is 37,21, ni TM ni LXX n'attestent l'épithète divine, mais ils ont la même titulature que 2 R 19,20 TM.

79 J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, 75 et 214 n. 12, manifeste bien la situation tout à fait particulière du cas de Jérémie.

sinon que Janzen a bien montré que les formulations prophétiques engageant le Seigneur ont plus tendance à se complexifier qu'à se simplifier.[80] Il est beaucoup plus vraisemblable qu'un titre divin comme celui-ci ait été ajouté plutôt que supprimé. Mais en l'absence de tendance générale, il faudrait vérifier chaque cas.

3.4.2. *La présence de cette épithète divine en 1 R 17,1 LXX est secondaire*

Pour comprendre le cas précis de 1 R 17,1, il nous faut le rapprocher de 1 R 18,15. Nous y trouvons en effet la même situation narrative – Élie invoque le Seigneur sous forme de serment – et presque la même formulation. Mais, dans ce deuxième cas, TM et LXX attestent l'épithète divine צְבָאוֹת, τῶν δυνάμεων. Il en est de même pour l'invocation d'Élisée en 2 R 3,14 où la formulation est également identique, avec l'épithète divine en TM comme en LXX.[81] Si certains exégètes pensent que ces parallèles soutiennent l'antiquité de la forme grecque,[82] il est beaucoup plus vraisemblable que le texte grec de 3 Rg 17,1, ou sa *Vorlage*, ait été harmonisé avec ces invocations contenant une titulature divine plus complète.[83]

Comment expliquer alors LXX^L et VL qui attestent une autre forme du grec ? On peut le faire de deux manières. 1° Ces textes témoignent d'une recension vers TM qui supprime l'épithète divine. Mais nous avons déjà remarqué qu'il est difficile d'expliquer la chute de אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. 2° On pourrait donc considérer que LXX^L et VL témoignent bien de la leçon grecque la plus ancienne. Il y aurait eu alors trois étapes textuelles : la *Vorlage* de LXX la plus ancienne (LXX^L et VL) à laquelle TM aurait ajouté

---

80 Comme le montre précisément le cas de Jérémie où TM atteste des titres divins plus complets : J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, 76 : "The development of these expansions, in my judgment, is connected with the fact that the great majority of these readings are linked with the prophetic clichés כה אמר יהוה and נאם יהוה." C'est exactement le cas de 2 R 19,20, mais en sens inverse puisque le titre est plus complet en LXX. Pour 1 R 17,1 la situation nous semble similaire, sans pour autant que la parole du Seigneur ne soit mentionnée.

81 On peut encore évoquer les deux plaintes d'Élie à l'Horeb qui commence chacune par ce même titre (1 R 19,10.14) : *J'ai une grande ardeur pour le Seigneur, Dieu des armées*, קַנֹּא קִנֵּאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, Ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ Παντοκράτορι. Mais ici, si LXX atteste d'un équivalent pour צְבָאוֹת, c'est אֱלֹהֵי qui n'en a pas.

82 O. THENIUS, *Könige*, 215 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 363 ; I. BENZINGER, *Könige*, 107. En soutenant cette solution ils facilitent le texte.

83 Dans ce sens : W. THIEL, *Könige*, 18 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 296 ; A. ŠANDA, *Könige*, 414 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 217.

l'expression אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, comme en 1 R 17,14,[84] pour souligner la dimension prophétique ; enfin la transmission grecque aurait subi une harmonisation par l'introduction de τῶν δυνάμεων. Mais cela reste une conjecture difficile à vérifier.

Quoi qu'il en soit, l'épithète divine τῶν δυνάμεων semble être secondaire en 3 Rg 17,1. Mais cet ajout ressemble plus à une harmonisation spontanée de la titulature divine qu'à une œuvre délibérée visant à modifier le portrait de Dieu et le cours de la narration.

3.5. *Conclusion : des interventions littéraires contradictoires*

L'examen détaillé du premier verset du cycle d'Élie nous conduit à une conclusion nuancée. D'une part la désignation de l'origine du prophète semble être originale dans la forme dont témoigne LXX : *Élie le Tishbite, de Tishbé de Galaad.* Mais il n'est pas nécessaire de penser à une intervention éditoriale poussée pour obtenir la forme que nous trouvons en TM, une vocalisation différente du texte consonantique y suffit. D'autre part, les deux "plus" grecs dans le titre d'Élie, ὁ προφήτης, et dans le titre de Dieu, τῶν δυνάμεων, semblent bien être secondaires. Malgré l'importance théologique de ces termes et leur impact narratif en ouverture du récit, ils ne changent pas fondamentalement le cours de l'intrigue, ni le portait d'Élie ou celui du Seigneur. Ils semblent plutôt avoir pour fonction d'informer le lecteur et de le préparer à l'importance des événements qui vont suivre. Malgré cette caractéristique significative, les corrections de 1 R 17,1 LXX n'égalent pas l'ampleur et la cohérence de l'œuvre de l'éditeur hébreu que nous avons rencontrée dans le récit d'Élie à Sarepta, le nombre d'enfants de la veuve (17,8-16 ; cf. ci-dessus 1.) et la résurrection de l'enfant (17,17-24 ; cf. ci-dessus Ch.2). Les interventions du v. 1 ressemblent plus à des cas isolés où TM a conservé la leçon ancienne tandis que (la *Vorlage* de) LXX témoigne d'une correction plus spontanée que délibérée. Elles ne suffisent donc pas à remettre en cause de manière fondamentale la thèse que nous avons énoncée plus haut.

---

84 Nous avons vu que TM pourrait y avoir ajouté cette expression solennelle pour souligner l'autorité prophétique de la parole d'Élie : *car ainsi parle le Seigneur le Dieu d'Israël,* cf. dans ce chapitre ci-dessus 1.4.1. En 17,14 ni LXX^L ni VL (témoignage d'Ambroise, cf. P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 581) – pas plus que LXX^B – n'attestent ce titre ; mais LXX^A suit TM. Ce parallèle entre 17,1 et 17,14 pourrait soutenir l'hypothèse que LXX la plus ancienne n'attestait pas ce titre et que TM l'aurait introduit pour souligner le caractère prophétique de la parole d'Élie.

Chapitre 4.

Les deux récits du sacrifice du Mont Carmel et leurs implications théologiques (1 R 18,21-40)

Le chapitre 1 R 18 raconte la confrontation entre Élie, le roi idolâtre Achab et les prophètes de Baal. Le récit se déroule en trois ensembles narratifs liés entre eux : le premier acte montre Élie qui, sur l'ordre de YHWH, surgit et se fait voir à Obadyahou puis à Achab qui sont à la recherche de fourrage pour le bétail en cette période de sécheresse (v. 1-18). La seconde péricope raconte longuement l'affrontement entre le prophète de YHWH et ceux de Baal au Carmel ; elle aboutit à la manifestation de la puissance de YHWH et au massacre des prophètes de Baal (v. 19-40). Le troisième acte du chapitre relate enfin l'attente et l'arrivée de la pluie sur le pays (v. 41-46). L'organisation narrative du récit distingue nettement la scène centrale du sacrifice du Mont Carmel des deux autres péricopes par le thème et les personnages. D'abord il n'y est pas question de la sécheresse qui est la préoccupation centrale des deux autres parties. Ensuite le roi n'est pas présent au Carmel, alors qu'il joue un rôle prépondérant dans les deux autres scènes ; en sens inverse, le peuple, massivement présent au sacrifice, ainsi que les prophètes de Baal ne sont pas mentionnés dans les parties latérales.[1] Le chapitre a donc une structure concentrique qui enchâsse la péricope du Carmel dans deux épisodes de thématique commune.

Dans le présent chapitre, nous allons concentrer notre regard sur la célèbre scène du sacrifice du Mont Carmel (1 R 18,21-40), en reportant l'analyse des deux scènes qui l'encadrent au chapitre suivant (Ch. 5). C'est en effet dans cette péricope que nous rencontrons les différences les plus importantes et les plus significatives du chapitre 18 entre TM et LXX. Ré-

---

[1] Pour la structure concentrique dessinée par la succession des personnages : cf. A. WÉNIN, *Élie*, 19 ; J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 40.

cemment deux exégètes, Winfried Thiel[2] et Adrian Schenker,[3] se sont précisément attachés à faire l'étude comparative des deux formes textuelles de ce passage. Comme nous l'avons déjà constaté,[4] leurs approches des différences entre les deux formes du récit sont diamétralement opposées, dans leur méthode comme dans leurs conclusions. Notre propos est ici de confronter les deux perspectives – sans pourtant nous limiter à elles – afin d'évaluer leurs conclusions en reprenant l'analyse à nouveaux frais.

1. LXX : "Vorstufe des Midrasch" ou témoin d'un texte hébreu ancien ?

L'alternative posée par les conclusions des investigations de Thiel et de Schenker est celle que nous avons rencontrée tout au long de ce travail et à laquelle tente de répondre cette dissertation : LXX se fonde-t-elle sur un texte hébreu différent de TM et, si oui, laquelle des deux formes textuelles est la plus ancienne ? Pour la première fois dans ce travail, nous sommes confrontés à un texte qui a déjà fait l'objet d'études du même type que celle que nous menons. Par souci méthodologique, il nous semble opportun de réexaminer ce cas en confrontant les résultats contradictoires que nous fournissent ces deux chercheurs.

La première différence que nous constatons dans ces deux études est la méthode utilisée. Thiel, dans une perspective en définitive classique de la critique textuelle,[5] procède au cas par cas en rassemblant et analysant les différences selon leur typologie[6] : les "plus" et les "moins", les changements de personne, de sujet, etc. Cette approche fragmente le regard sur le

---

[2] W. THIEL, "Beobachtungen am Text von 1 Könige 18," in J.F. DIEHL, R. HEITZENRÖDER, M. WITTE (Hg.), *"Einen Altar von Erde mache mir..." Festschrift für Diethelm Conrad* (KAANT 4/5), Waltrop 2003, 283-291. Voir également la partie textuelle de son commentaire : W. THIEL, *Könige*, 84-94. S'il traite de l'ensemble du chapitre 18, c'est dans notre section que ses remarques prennent le plus de relief à cause de la nature des différences.

[3] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 14-27 ; Id., "Was bedeutet die Wendung « einen Altar heilen » in 1 Könige 18:30 ? Ein übersehener religionsgeschichtlicher Vorgang," in Id., *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36), Stuttgart 2003, 100-115.

[4] Cf. Ch. 1, Argument et méthode, 1.4.2.

[5] Voir ce que nous avons dit de la critique textuelle dite "classique" ci-dessus : Ch. 1, 1.4.1.*b*.

[6] W. THIEL, "Beobachtungen," spéc. 286-288.

texte et ne prend pas en considération la cohérence interne de l'un ou l'autre témoin. Schenker, au contraire, met en relation les différences et cherche d'abord à trouver la logique narrative propre à chacune des formes du récit. Si le jugement textuel des leçons est présent, il est intégré à la cohérence théologique qui se dégage de chaque récit. Comme il le dit lui-même, chaque différence est un élément d'une mosaïque dont l'image globale révèle la stratégie narrative mise en œuvre dans une modification littéraire du texte.[7]

Thiel arrive à la conclusion que, de manière générale, LXX de 1 R 18 est expansive et interprétative.[8] S'il n'exclut pas tout à fait que LXX puisse parfois représenter une *Vorlage* différente de TM, il estime cette hypothèse extrêmement invraisemblable. Dans son analyse, il tente au contraire de montrer la tendance du grec à harmoniser et à lisser la narration. Il pense également que le traducteur modifie son texte quand il ne comprend pas la forme grammaticale ou syntactique de l'hébreu ou qu'il la juge erronée. Si parfois LXX atteste une leçon originale, c'est parce que TM est déficient ou corrompu à cet endroit. Il note surtout une tendance à la paraphrase, à l'explicitation et à l'interprétation. Ce phénomène lui semble particulièrement évident dans les versets où LXX s'éloigne le plus de TM : v. 29.30.32.33.36. Ce type d'activité littéraire serait alors comparable à celui qu'utilisera plus tard le Midrash. Comme l'affirmait déjà Gooding,[9] Thiel estime en effet que "der LXX-Text von I Reg 18 ist (...) an manchen Stellen paraphrasenhaft und gemahnt vielleicht sogar an Vorstufen des Misdrasch."[10]

Dans son étude détaillée de ces mêmes versets (v. 29-37), Adrian Schenker conclut, au contraire, que l'état textuel attesté par LXX traduit fidèlement une forme littéraire hébraïque vraisemblablement antérieure à TM. Par l'analyse narrative des deux formes du texte, Schenker montre que TM est probablement le résultat d'un travail littéraire de réédition : pour des motifs

---

[7] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 27 : "Die zahlreichen kleinen Unterschiede fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen. Jede einzelne Differenz ist ein Mosaiksteinchen, das zum ganzen Bild der LXX, bzw. des MT passt. Daher lassen sich die Unterschiede am besten als Teile einer literarischen Erzählstrategie, sei es in der LXX oder im MT, erklären, während eine Erklärung auf der Basis von rein textlichen, unzusammenhängenden Modifikationen weniger einleuchtet."

[8] W. THIEL, "Beobachtungen," spéc. 290.

[9] Thiel mentionne spécialement : D.W. GOODING, "Problems of Text and Midrash." Voir encore ci-dessus Ch. 1, 1.4.2.

[10] W. THIEL, "Beobachtungen,"290.

théologiques, un éditeur a corrigé légèrement le texte pour le faire correspondre à la théologie deutéronomique sur l'unicité du culte au Temple de Jérusalem (Dt 12,2-7).[11] Il faut ici entrer dans le détail et reprendre l'analyse du texte.

2. Analyse du texte en ses différences

La péricope centrale de ce chapitre se divise en cinq moments narratifs successifs diversement affectés par les différences entre TM et LXX. La construction du passage est particulièrement soignée et offre une structure concentrique évidente.[12] Une fois le peuple et les prophètes de Baal rassemblés par le roi sur le Mont Carmel (v. 20), la scène s'ouvre sur un discours d'Élie (v. 21-24). Il s'agit à la fois d'une dénonciation de l'hésitation du peuple à suivre YHWH (v. 21) et d'une mise à l'épreuve des prophètes de Baal (v. 22-24). Ce premier tableau est mis en parallèle avec la dernière partie de la scène et y trouve sa résolution (v. 39-40) : le peuple reconnaît la divinité de YHWH (v. 39) et les prophètes de Baal sont exécutés (v. 40). L'acte de foi du peuple répond à son doute initial, et le défi lancé aux prophètes de Baal s'achève dans leur mort. Ces deux sections, qui encadrent toute la péricope, ne contiennent que peu de différences entre TM et LXX. La deuxième section du récit (v. 25-29) décrit le "sacrifice" des prophètes de Baal. Sur l'ordre d'Élie, ceux-ci procèdent les premiers à l'invocation de leur dieu pour qu'il fasse descendre le feu sur l'autel et la victime. À ce deuxième tableau correspond le quatrième qui raconte comment Élie, à son tour, invoque YHWH et la réponse qu'il en reçoit (v. 36-38). Ces deux tableaux sont très clairement mis en parallèle : l'échec des vaticinations des prophètes – moqués par Élie (v. 25) – met en évidence l'accomplissement de la prière du *Prophète* (v. 36TM). Dans ces deux sections les différences entre les deux formes du texte sont plus importantes. Deux lieux en sont spécialement affectés : d'abord le v. 29 qui fait la transition avec la section centrale de la scène, et ensuite le v. 36, le début de l'invocation d'Élie. Enfin, la troisième section est la partie centrale de la scène du Mont Carmel. Elle raconte l'acte mystérieux de guérison/réparation de l'autel et de la préparation du sacrifice (v. 30-35). Cette section, mise en évidence par la

---

[11] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, spéc. 21-22.

[12] Cf. J.T. WALSH, *The Elijah Cycle*, 31-37, spéc. 36. Voir les propositions légèrement différentes de G.C. BOTTINI, "Il racconto della siccità e della pioggia," 340-341 ; A. WÉNIN, *Élie*, 24-29.

structure narrative concentrique de la péricope, est sensiblement différente en LXX et TM quant à la description de la nature des ou de l'autel(s). Cette rapide synthèse narrative nous permet déjà un premier constat : les différences textuelles affectent les lieux théologiques importants du récit.

2.1. *Duplicité du peuple et défi lancé aux prophètes de Baal (v. 21-24)*

La première section narrative de la péricope offre quelques différences entre TM et LXX, mais leur importance est relativement limitée. En effet, quand elles ne sont pas uniquement d'ordre formel mais littéraire, elles n'affectent le sens de la narration que sur des points secondaires. Il convient pourtant de les analyser de manière précise – au moins les plus significatives – et d'en faire une lecture synoptique (les “plus” sont indiqués en italique et les différentes leçons sont soulignées).

LXX		TM	
καὶ προσήγαγεν Ἠλειοὺ πρὸς πάντας· καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἠλειού Ἕως πότε ὑμεῖς χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις;	21 Et Élie s'avança vers tous ; et *Élie leur* dit : “Jusqu'à quand claudiquerez-vous sur les deux <u>jar- rets</u> ?	21 Et Élie s'approcha de tout *le peuple* et dit : Jusqu'à quand claudiquerez-vous sur les deux <u>béquil- les</u> ?	וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ אֶל־כָּל־הָעָם וַיֹּאמֶר עַד־מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל־שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים
εἰ ἔστιν Κύριος ὁ θεός, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ· εἰ δὲ ὁ Βάαλ, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ.	Si le Seigneur (est) Dieu allez derrière lui, si (c'est) le Baal allez derrière lui.”	Si YHWH (est) Dieu allez derrière lui si (c'est) le Baal allez derrière lui.”	אִם־יְהוָה הָאֱלֹהִים לְכוּ אַחֲרָיו לְכוּ אַחֲרָיו וְאִם־הַבַּעַל
καὶ οὐκ ἀπεκρίθη ὁ λαὸς λόγον.	Et le peuple ne <u>répondit</u> pas mot.	Et le peuple ne *lui* <u>répondirent</u> pas mot.	וְלֹא־עָנוּ הָעָם אֹתוֹ דָּבָר׃
καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ πρὸς τὸν λαόν Ἐγὼ ὑπολέλειμμαι προφήτης τοῦ κυρίου μονώτατος, καὶ	22 Et Élie dit au peuple : “Moi je suis resté prophète du Sei- gneur tout seul et les prophètes du	22 Et Élie dit au peuple : “Moi je suis resté le seul prophète de YHWH et les prophètes du	אֵלִיָּהוּ אֶל־הָעָם וַיֹּאמֶר אֲנִי נוֹתַרְתִּי נָבִיא לַיהוָה לְבַדִּי וּנְבִיאֵי הַבַּעַל

οἱ προφῆται τοῦ Βάαλ τετρακόσιοι καὶ πεντήκοντα ἄνδρες,	Baal (sont) quatre cent cinquante hommes,	Baal (sont) quatre cent cinquante hommes.	אַרְבַּע־מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים אִישׁ׃
καὶ οἱ προφῆται τοῦ ἄλσους τετρακόσιοι·	*et les prophètes du bois sacré [Ashéra] (sont) quatre cents.*		
δότωσαν ἡμῖν δύο βόας, καὶ ἐκλεξάσθωσαν ἑαυτοῖς τὸν ἕνα,	[23] Que l'on nous donne deux taureaux et qu'ils en choisissent un pour eux	[23] Que l'on nous donne deux taureaux et qu'ils choisissent pour eux un *taureau*	וְיִתְּנוּ־לָנוּ שְׁנַיִם פָּרִים וְיִבְחֲרוּ לָהֶם הַפָּר הָאֶחָד
καὶ μελισάτωσαν καὶ ἐπιθέτωσαν ἐπὶ τῶν ξύλων καὶ πῦρ μὴ ἐπιθέτωσαν· καὶ ἐγὼ ποιήσω τὸν βοῦν τὸν ἄλλον,	et qu'ils le dépècent et le placent sur le bois mais le feu qu'ils ne le mettent pas. Et moi je ferai l'autre taureau	et ils le dépèceront et ils le mettront sur les bois mais le feu ils ne le mettront pas. Et moi je ferai un taureau *et je le placerai sur les bois*	וִינַתְּחֻהוּ וְיָשִׂימוּ עַל־הָעֵצִים וְאֵשׁ לֹא יָשִׂימוּ וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה ׀ אֶת־הַפָּר הָאֶחָד וְנָתַתִּי עַל־הָעֵצִים
καὶ πῦρ οὐ μὴ ἐπιθῶ·	et le feu je ne mettrai pas.	et le feu je ne mettrai pas.	וְאֵשׁ לֹא אָשִׂים׃
καὶ βοᾶτε ἐν ὀνόματι θεῶν ὑμῶν, καὶ ἐγὼ ἐπικαλέσομαι ἐν ὀνόματι Κυρίου τοῦ θεοῦ μου·	[24] Et criez au nom de vos dieux, et moi j'invoquerai au nom du Seigneur *mon Dieu,*	[24] Et vous invoquerez au nom de vos dieux et moi j'invoquerai au nom de YHWH	וּקְרָאתֶם בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וַאֲנִי אֶקְרָא בְשֵׁם־יְהוָה
καὶ ἔσται ὁ θεός ὃς ἐὰν ἐπακούσῃ ἐν πυρί, οὗτος θεός·	et il adviendra que le dieu qui répondra par le feu, celui-là est Dieu."	et il adviendra que le dieu qui répondra par le feu, celui-là est Dieu."	וְהָיָה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר־יַעֲנֶה בָאֵשׁ הוּא הָאֱלֹהִים
καὶ ἀπεκρίθησαν πᾶς ὁ λαὸς καὶ εἶπον Καλὸν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησας.	Et tout le peuple répondirent et dirent : "(Elle est) bonne la parole *que tu as dite.*"	Et tout le peuple répondit et ils dirent : "(C'est) une bonne parole."	וַיַּעַן כָּל־הָעָם וַיֹּאמְרוּ טוֹב הַדָּבָר׃

La différence quantitativement la plus importante de cette section est le "plus" de LXX en fin du v. 22. Or cette mentions des *bois sacré(s) [Ashéra(s)]* est en rapport avec le passage précédent, au v. 19, que nous traiterons

dans le chapitre suivant.[13] Retenons provisoirement que LXX^{B} témoigne vraisemblablement d'une leçon secondaire harmonisée au singulier du v. 19TM ; le grec ancien est probablement le pluriel de LXX^{L}, *les prophètes des bois sacrés [ashéras]* (τῶν ἀλσῶν), soutenu par VL (*prophetas lucorum*). La présence de ce "plus" semble être une harmonisation secondaire au v. 19.

Les autres différences sont plus réduites et peuvent être interprétées comme des harmonisations de l'une ou l'autre forme du texte. Par exemple, au v. 21, TM a un petit "plus" : *Élie s'approcha de tout le peuple* (כָּל־הָעָם) *et dit*, alors que le grec a simplement *vers tous*, πρὸς πάντας.[14] Thiel[15] estime qu'il pourrait s'agir d'une erreur de scribe dans la *Vorlage* de LXX qui aurait écrit כלעם au lieu de כל־העם. C'est une solution possible, mais on pourrait également l'expliquer comme une tendance à l'explicitation dans le TM, une harmonisation aux v. 22 et 30. En effet au v. 30 – qui ouvre la troisième section narrative comme le v. 21 ouvre la première – nous trouvons en hébreu la même expression : *Élie dit à tout le peuple*, לְכָל־הָעָם, alors que le grec dit *Élie dit au peuple*, πρὸς τὸν λαόν. Il n'est pas impossible de penser que TM souhaite souligner la présence massive du peuple sur le Mont Carmel, comme au v. 39 (TM = LXX) qui est l'ouverture de la dernière section de la scène. Ainsi trois des cinq sections narratives de cette scène s'ouvrent, en TM, sur la présence de *tout le peuple* à qui Élie s'adresse.[16] Pourtant il ne faut pas presser cet argument, car le v. 40 – dans lequel le mot *peuple* manque en TM alors qu'il est présent en LXX – offre un contre-exemple. Quoi qu'il en soit, une intervention d'ordre littéraire n'est pas exclue.

Le même v. 21 contient d'autres petites différences. D'abord le grec explicite très probablement le sujet en répétant le nom d'Élie, comme cela lui arrive fréquemment. Ensuite nous rencontrons une expression hébraïque difficile : עַד־מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל־שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים que nous rendons *jusqu'à*

---

13 Cf. Ch. 5, 1.1.3.

14 Avec VL : *ad omnes*, cf. LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30.

15 W. THIEL, "Beobachtungen," 287 ; Id., *Könige*, 88.

16 L'expression *tout le peuple* souligne, en TM, la structure concentrique du récit. En effet, elle apparaît en ouverture de la première et de la cinquième sections ainsi que de la troisième partie centrale. Quant aux deux autres sections parallèles, la deuxième et la quatrième, elles ne s'ouvrent pas sur cette expression : au v. 25 Élie s'adresse aux prophètes de Baal et à YHWH au v. 36.

quand claudiquerez vous sur les deux béquilles.[17] Dans le contexte, le verbe פָּסַח signifie probablement *boiter, claudiquer.*[18] Le substantif הַסְּעִפִּים, hapax legomenon, est plus difficile à interpréter. De la racine סעף dérive également le substantif סְעַפָּה, *le rameau, la branche* (Ez 31,6). Le pluriel סְעִפִּים dans notre contexte signifie probablement quelque chose comme *branches*, *bâtons* ou *béquilles.*[19] Le grec, quant à lui, a ἰγνύαι, qui signifie *jarret, creux du genou.*[20] Cette leçon a conduit certains exégètes à comprendre סְעִפִּים dans ce sens,[21] et plusieurs traductions modernes en français font de même.[22] Quant à la question de savoir comment le traducteur grec a compris son texte et s'il avait la même *Vorlage*, il est difficile d'y répondre avec certitude. Mais on peut penser que son texte était vraisemblablement identique au TM et que, comme les modernes, le traducteur n'a pas parfaitement compris l'expression ou qu'il en a fait une lecture métaphorique.[23]

Au v. 23, TM contient deux "plus." D'abord, le substantif *taureau* au début du verset peut aussi bien être tombé par économie, que rajouté par explicitation ; il est difficile de trancher. Le second "plus" est plus intéressant car il s'agit d'une proposition entière : *et je le [le taureau] placerai sur le bois*, וְנָתַתִּי עַל־הָעֵצִים. On constate qu'en TM la phrase est construite sur

---

17 Cf. l'état de la question chez W. THIEL, *Könige*, 143-148, dont nous suivons la traduction.

18 Cf. *HALAT*, 893 ; *BDB*, 820.

19 *HALAT*, 719.

20 Certains témoins de VL, dont les gloses marginales, lisent le même mot : *usquequo claudicamini vos utrisque femoribus vestris ?* (A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 114 ; Moreno Hernández mentionne encore Chrysostome : *quousque tandem utrisque tibiis claudicabitis ?* Euchère : *cui claudicatis utroque pede ?* etc.). Par contre Lucifer donne : *usquequo uos claudicatis sensu uestro ?* (cf. LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30). Il se rapproche du sens d'un homonyme hébreu de TM : שְׂעִפִּים, *opinions, pensées.* Certaines traductions anglophones comprennent le verset dans ce sens : King James Version, Revised Standard Version, de même N.H. SNAITH, *Notes on the Hebrew Text of I Kings XVIII-XIX and XXI-XXII* (Study Notes on Bible Books), London 1954, 42.

21 O. THENIUS, *Könige*, 221 ; I. BENZINGER, *Könige*, 109.

22 BJ, Osty (*des deux jarrets*), TOB (*un pied sur l'autre*) ; Dhorme (*des deux pieds*).

23 La remarque de Roland de Vaux est intéressante à cet égard : "La traduction par 'jarrets' du mot hébreu qui signifie, rameau, branche n'est peut-être qu'une conjecture, mais s'accorde à la mimique du v. 26, et la dérivation sémantique n'est pas invraisemblable : les jambes sont comme les 'branches' du tronc humain." R. DE VAUX, "Le cycle d'Élie dans le livre des Rois," in *Élie le prophète.* Vol. 1. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (Études carmélitaines), Paris 1956, 59.

un parallèle absolument régulier entre l'action ordonnée aux prophètes et celle d'Élie : dépecer ou préparer / mettre sur le bois / ne pas mettre le feu. Mais l'explication de ce "plus" peut également aller en deux sens : l'absence de la proposition en LXX pourrait éventuellement être due à un raccourcissement volontaire ou accidentel,[24] mais sa présence en TM ressemble plutôt à une expansion scribale ou rédactionnelle.[25] Thiel, qui pense habituellement que LXX a coutume de raccourcir son texte, estime que ce cas est incertain.[26]

Au v. 24, nous trouvons deux petits "plus" de LXX cette fois-ci, que Thiel interprète comme des explicitations.[27] Si cette explication est plausible, on peut pourtant noter que dans le premier cas, *au nom du Seigneur mon Dieu*, ἐν ὀνόματι Κυρίου τοῦ θεοῦ μου, LXX établit un parallèle avec *au nom de vos dieux*, ἐν ὀνόματι θεῶν ὑμῶν.[28] S'il est vrai que l'on peut penser que l'harmonisation est spontanée et que LXX est donc secondaire, on peut également se dire que ce parallèle fonde une certaine équivalence entre *vos dieux* et *mon Dieu* qui peut indisposer dans un contexte qui vise précisément à démontrer qu'il n'y a aucune similitude entre YHWH et Baal. On peut se demander s'il n'y a pas ici une légère insistance sur l'universalité de la divinité de YHWH.[29]

Nous avons commenté un peu longuement ces quelques cas d'importance secondaire, et dont les conclusions sont loin d'être décisives, pour montrer que leur explication spontanée – à la manière de Thiel – comme des corrections ou des corruptions du côté de LXX ou de sa *Vorlage*, n'est pas toujours aussi évidente qu'elle n'en a l'air si on les replace dans une perspective narrative. Si ces exemples n'ont pas une influence décisive sur le récit et son horizon théologique, il s'en trouve qui les modifient beaucoup plus profondément. Ce sera le cas dans la section suivante, en particulier dans le dernier verset (v. 29).

---

[24] Cf. J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 310.

[25] Cf. B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 153.

[26] W. THIEL, "Beobachtungen," 287.

[27] W. THIEL, "Beobachtungen," 288 ; Id., *Könige*, 89.

[28] Ce parallélisme conduit J. GRAY, *Kings*, 388, à penser que ce "plus" est original.

[29] Au v. 36TM nous évoquerons la possibilité d'un phénomène analogue ; cf. ci-dessous 2.4.3.

2.2. *L'échec des prophètes de Baal (v. 25-29)*

Ce deuxième tableau de la scène du Mont Carmel raconte le “sacrifice” ou plutôt l'échec de l'invocation des prophètes de Baal. Nous n'analyserons ici que les différences les plus significatives.

LXX		TM	
καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ τοῖς προφήταις τῆς αἰσχύνης	[25] Et Élie dit aux prophètes de la honte :	[25] Et Élie dit aux prophètes du Baal :	וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לִנְבִיאֵי הַבַּעַל
Ἐκλέξασθε ἑαυτοῖς τὸν μόσχον τὸν ἕνα	“Choisissez vous-mêmes un taurillon	“Choisissez pour vous un taureau	בַּחֲרוּ לָכֶם הַפָּר הָאֶחָד
καὶ ποιήσατε πρῶτοι, ὅτι πολλοὶ ὑμεῖς,	et faites d'abord, car vous êtes les plus nombreux,	et faites en premier car vous êtes les plus nombreux,	וַעֲשׂוּ רִאשֹׁנָה כִּי אַתֶּם הָרַבִּים
καὶ ἐπικαλέσασθε ἐν ὀνόματι θεοῦ ὑμῶν, καὶ πῦρ μὴ ἐπιθῆτε.	et invoquez le nom de votre Dieu mais le feu vous ne mettrez pas.”	et invoquez le nom de votre Dieu mais le feu vous ne mettrez pas.”	וְקִרְאוּ בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וְאֵשׁ לֹא תָשִׂימוּ׃
καὶ ἔλαβον τὸν μόσχον καὶ ἐποίησαν	[26] Et ils prirent le taurillon et ils firent	[26] Et ils prirent le taureau *qu'on leur avait donné,* et ils firent	וַיִּקְחוּ אֶת־הַפָּר אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ
καὶ ἐπεκαλοῦντο ἐν ὀνόματι τοῦ Βάαλ ἐκ πρωίθεν ἕως μεσημβρίας	et ils invoquèrent le nom du Baal du matin jusqu'à midi	et ils invoquèrent le nom du Baal du matin jusqu'à midi disant :	וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁם־הַבַּעַל וְעַד־הַצָּהֳרַיִם מֵהַבֹּקֶר לֵאמֹר
καὶ εἶπον Ἐπάκουσον ἡμῶν, ὁ Βάαλ, ἐπάκουσον ἡμῶν·	et dirent : “*Prête-nous l'oreille,* Baal, prête-nous l'oreille !”	“Baal réponds-nous !”	הַבַּעַל עֲנֵנוּ
καὶ οὐκ ἦν φωνὴ καὶ οὐκ ἦν ἀκρόασις·	Et *il n'y eut* pas de voix et *il n'y eut* pas d'écoute	Et pas de voix et pas de répondant	וְאֵין קוֹל וְאֵין עֹנֶה
καὶ διέτρεχον ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου οὗ ἐποίησαν.	et ils coururent sur l'autel qu'ils avaient fait.	et ils claudiquèrent sur l'autel que l'on avait fait.	וַיְפַסְּחוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה׃
καὶ ἐγένετο μεσημβρία καὶ ἐμυκτήρισεν	[27] Et midi arriva, et Élie *le Tisbite* se moqua d'eux et dit :	[27] Et il advint à midi qu'Élie se moqua d'eux et dit :	וַיְהִי בַצָּהֳרַיִם וַיְהַתֵּל בָּהֶם אֵלִיָּהוּ וַיֹּאמֶר

αὐτοὺς Ἠλειοὺ ὁ Θεσβείτης καὶ εἶπεν			
Ἐπικαλεῖσθε ἐν φωνῇ μεγάλῃ,	“Appelez d’une grande voix,	“Criez d’une grande voix,	קִרְאוּ בְקוֹל־גָּדוֹל
ὅτι θεός ἐστιν,	car il est un dieu, il	car il est un dieu, il	כִּי־אֱלֹהִים הוּא
ὅτι ἀδολεσχία	est en conversation,	est en conversation,	כִּי שִׂיחַ
αὐτῷ ἐστιν,		*ou il est parti*	וְכִי־שִׂיג לוֹ
καὶ ἅμα μή ποτε χρηματίζει αὐτός,	et en même temps éventuellement il est en affaire,	ou il est en chemin,	וְכִי־דֶרֶךְ לוֹ
ἢ μή ποτε καθεύδει αὐτός, καὶ ἐξαναστήσεται.	ou alors éventuellement il dort et il va se lever.”	peut-être qu’il dort et qu’il va se réveiller.”	אוּלַי יָשֵׁן הוּא וְיִקָץ׃
καὶ ἐπεκαλοῦντο ἐν φωνῇ μεγάλῃ,	28 Et ils appelèrent d’une grande voix	28 Et ils crièrent d’une grande voix	וַיִּקְרְאוּ בְּקוֹל גָּדוֹל
καὶ κατετέμνοντο ἐν μαχαίρᾳ καὶ σειρομάσταις ἕως ἐκχύσεως αἵματος ἐπ’ αὐτούς,	et se coupaient avec le glaive et des lances jusqu’au ruissellement de sang sur eux.	et se coupèrent *selon leur coutume* avec des glaives et des lances jusqu’à ce que le sang ruisselle sur eux.	וַיִּתְגֹּדְדוּ כְּמִשְׁפָּטָם בַּחֲרָבוֹת וּבָרְמָחִים עַד־שְׁפָךְ־דָּם עֲלֵיהֶם׃
		29 *Et il advint, comme midi était passé*	וַיְהִי כַּעֲבֹר הַצָּהֳרַיִם
καὶ ἐπροφήτευον, ἕως οὗ παρῆλθεν τὸ δειλινόν. καὶ ἐγένετο ὡς ὁ καιρὸς τοῦ ἀναβῆναι τὴν θυσίαν,	29 Et ils prophétisèrent *jusqu’à ce que vint le soir.* Et il advint comme (il était) l’heure de la montée du sacrifice	qu'ils prophétisèrent jusqu’à la montée de l’offrande,	וַיִּתְנַבְּאוּ עַד לַעֲלוֹת הַמִּנְחָה
καὶ ἐλάλησεν Ἠλειοὺ πρὸς τοὺς προφήτας τῶν προσοχθισμάτων λέγων	qu’*Élie parla aux prophètes des offenses disant :*	*et pas de voix, et pas de répondant et pas d’attention.*	וְאֵין־קוֹל וְאֵין־עֹנֶה וְאֵין קָשֶׁב׃
Μετάστητε ἀπὸ τοῦ νῦν, καὶ ἐγὼ ποιήσω τὸ ὁλοκαύτωμά μου· καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον.	*“Déplacez-vous à partir de maintenant, et moi je ferai mon holocauste.” Et ils se déplacèrent et s’en allèrent.*		

2.2.1. *L'origine de l'autel au v. 26*

Le v. 26 contient plusieurs petites différences, dont la plus significative se trouve à la fin du verset et concerne le sujet grammatical de la construction de l'autel. Alors que TM a un singulier אֲשֶׁר עָשָׂה, littéralement *qu'il avait fait*, LXX lit un pluriel : οὗ ἐποίησαν, *qu'ils avaient fait*,[30] dont les prophètes de Baal sont le sujet logique. Plusieurs fois dans le chapitre, on observe que le nombre des verbes ne correspond pas entre LXX et TM (v. 21, 24, 37, 39), mais le phénomène n'est pas identique à ce que l'on rencontre au v. 26. En effet, dans ces autres cas, le sujet est un collectif et l'hébreu lui-même n'est pas toujours cohérent dans le nombre des verbes qui s'y rapportent. Par exemple dans le v. 24, deux verbes correspondent au sujet au singulier *peuple,* עָם, l'un au singulier et l'autre au pluriel : וַיַּעַן כָּל־הָעָם וַיֹּאמְרוּ, *et tout le peuple répondit et ils dirent.* LXX, probablement par effet d'harmonisation, met les deux verbes au pluriel : καὶ ἀπεκρίθησαν πᾶς ὁ λαὸς καὶ εἶπον, *et tout le peuple répondirent et dirent.*[31] Le cas du v. 26 n'est donc pas du même ordre, et le sens de la phrase est profondément modifié par la différence de sujet.

Pour LXX, les prophètes de Baal sont clairement le sujet pluriel du verbe au pluriel : ce sont eux qui ont construit l'autel. Mais la troisième personne du singulier de TM pose la question de l'identification du sujet. S'il est peu vraisemblable que ce puisse être Élie, il semble plutôt qu'il faille comprendre la formulation dans un sens impersonnel : *l'autel que l'on avait fait.*[32] Le début du même verset soutient cette conclusion : TM contient un petit "plus" : וַיִּקְחוּ אֶת־הַפָּר אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם, *ils prirent le taureau qu'on leur avait donné*. Or, ici la logique du récit empêche de penser qu'il s'agisse d'Élie, puisqu'au v. 23 celui-ci ordonne : וְיִתְּנוּ־לָנוּ שְׁנַיִם פָּרִים, *que l'on nous donne deux taureaux.* La forme impersonnelle – au pluriel au

---

30 Le génitif οὗ pourrait avoir un sens locatif, ce qui donnerait *sur l'autel où ils avaient fait.* Mais selon la règle de l'attraction du relatif, le relatif complément d'objet prend le cas de son antécédent, ici le génitif ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου, et au v. 33 l'accusatif (cf. F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus* [Ebib], Paris 1927, § 35 *c* 3°). C'est ainsi qu'a traduit P. LEFEBVRE, "Le cycle d'Élie selon la Septante," 37.

31 On note d'ailleurs que, dans ce v. 24, LXX^L harmonise au contraire au singulier, en meilleure correspondance avec le sujet : καὶ ἀπεκρίθη πᾶς ὁ λαὸς καὶ εἶπεν. VL suit, pour sa part, fidèlement TM : *Et respondit omnis populus, et dixerunt* (cf. LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30).

32 *GK* § 144 *d-e* ; cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 371.

v. 23[33] – est forcément reprise au début du v. 26, mais au singulier.[34] Il est très vraisemblable que la fin du verset contienne également une forme impersonnelle au singulier. Selon TM, ce ne sont donc pas les prophètes de Baal qui ont construit l'autel, mais celui-ci existait déjà au moment de la rencontre avec Élie.[35]

Pour une grande majorité de critiques – dont Thiel –, la troisième personne du pluriel attestée par LXX – ἐποίησαν qui traduit עָשׂוּ – est originale et doit être préférée au TM.[36] Plusieurs pensent en outre que le "plus" de TM en début de verset est également secondaire.[37] De fait, les deux différences sont certainement liées et ne sont probablement pas le fruit d'une corruption ou d'une erreur quelconque. Il est vraisemblable que nous ayons affaire à une différence d'ordre littéraire : en LXX un autel est construit par les prophètes de Baal ; selon TM, l'autel dont se servent ces derniers existait avant même qu'ils en fassent usage. Dans la suite de la péricope cette différence se révèlera décisive.

2.2.2. *Divergences concernant le temps et l'espace au v. 29*

Le v. 29 est quantitativement la plus grande différence du chapitre entre TM et LXX. Si certains éléments se retrouvent dans les deux formes textuelles – *ils prophétisèrent* (וַיִּתְנַבְּאוּ, ἐπροφήτευον), et l'heure de *la montée de l'offrande* ou *du sacrifice* (לַעֲלוֹת הַמִּנְחָה, ὁ καιρὸς τοῦ ἀναβῆναι τὴν θυσίαν) –, le sens et l'implication narrative du verset sur la scène sont tout autres. Selon Thiel, et de nombreux auteurs avant lui, LXX apparaît comme

---

33 *GK* § 114*f-g*.

34 Cf. W. THIEL, *Könige*, 89.

35 Peut-être est-il le fruit de l'activité idolâtrique promue par Jézabel.

36 W. THIEL, *Könige*, 90 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 224 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 310 ; J. GRAY, *Kings*, 388 ; G. HENTSCHEL, *1 Könige*, 113 ; M COGAN, *1 Kings*, 435 ; ainsi que les auteurs mentionnés dans la note suivante. L'un des arguments pour l'antiquité de LXX est la mention d'un *sebir* qui corrige la leçon : cf. la discussion chez D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 371, qui estime lui-même que LXX a une leçon facilitante : "la tradition du sebir indique seulement que la leçon facilitante עשׂו est 'dans l'air'."

37 O. THENIUS, *Könige*, 222 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 368 ; A. ŠANDA, *Könige*, 433 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 154 ; I. BENZINGER, *Könige*, 110 ; R. KITTEL, *Könige*, 146-147 ; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 224 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 545 ; A. JEPSEN, in *BHS*, 605 ; etc.

une paraphrase interprétative.[38] Pourtant quelques exégètes estiment au contraire que LXX témoigne ici d'un texte original.[39] Deux types de réflexion sont nécessaires pour comprendre l'enjeu de ce verset, l'une textuelle, l'autre narrative.

Du point de vue textuel, nous constatons d'abord que LXX^{B} représente selon toute vraisemblance LXX ancienne. En effet, LXX^{L} tente de faire concorder les deux formes du texte en ajoutant à LXX ancienne la mention de l'heure de midi et celle de l'absence de réponse à la prière des prophètes de Baal que l'on trouve en TM.[40] Thiel estime qu'il est difficilement concevable que LXX ancienne représente sa *Vorlage* hébraïque.[41] Or, il ne mentionne pas d'élément objectif qui empêche de le penser. Rien ne s'oppose en effet à admettre que le grec traduise ici fidèlement une *Vorlage* différente de TM, dont il est possible de faire une restitution assez vraisemblable[42] :

καὶ ἐλάλησεν Ἠλειοὺ πρὸς τοὺς προφήτας τῶν προσοχθισμάτων λέγων Μετάστητε ἀπὸ τοῦ νῦν, καὶ ἐγὼ ποιήσω τὸ ὁλοκαύτωμά μου· καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον.	וַיְדַבֵּר אֵלִיָּהוּ אֶל־נְבִיאֵי הַבַּעַל [שִׁקֻּץ ou שִׁקֻּצִים] לֵאמֹר סוּרוּ מֵעַתָּה וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת־עֹלָתִי וַיָּסוּרוּ וַיֵּלְכוּ

On peut discuter la restitution de προσόχθισμα, *offense, objet de colère*. Ce terme apparaît une dizaine de fois et traduit שִׁקּוּץ, *chose détestable, abomi-*

[38] W. THIEL, "Beobachtungen," 288-289 ; Id., *Könige*, 91 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 224 ; I. BENZINGER, *Könige*, 110 ; R. KITTEL, *Könige*, 148 ; A. ŠANDA, *Könige*, 434 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 154 ; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 224.

[39] O. THENIUS, *Könige*, 223 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 368.

[40] LXX^{L} (nous soulignons les différences avec LXX^{B}) : καὶ ἐπροφήτευον ἕως οὗ παρῆλθεν τὸ μεσημβρινόν. καὶ ἐγένετο ὡς ὁ καιρὸς τοῦ ἀναβῆναι τὴν θυσίαν, καὶ οὐκ ἦν φωνή, καὶ εἶπεν Ἠλίας ὁ Θεσβίτης πρὸς τοὺς προφήτας τῶν προσοχθισμάτων λέγων Μετάστητε ἀπὸ τοῦ νῦν, καὶ ἐγὼ ποιήσω τὸ ὁλοκαύτωμά μου· καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον. Notons que VL partage quelques éléments avec LXX^{L} (soulignés) mais pas la mention du silence de Baal : *Et prophetabant usque dum transiret meridies. Et factum est quomodo tempus erat ut ascenderet sacrificium, et locutus est Helias Thesbites ad prophetas dicens : discedite amodo, et ego faciam holocaustomata. Et discesserunt et abierunt* (LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 31) ; *et [profe]tabant donec tr[ansit] medius dies et c[um] hora esset ut asc[ende]ret sacrificium [dixit] helias thesbita ad [profe]tas offensionis d[icens]* ("Palimpsestus Vindobonensis," hg. B. FISCHER, *Beiträge*, 375).

[41] W. THIEL, "Beobachtungen," 288.

[42] Nous suivons dans les grandes lignes celle d'O. THENIUS, *Könige*, 223, bien que celui-ci se fonde de fait sur LXX^{L}, alors que nous proposons la restitution de LXX^{B}.

nation (2 R 23,13.24), שַׁקֵּץ (infinitif absolu du piel שִׁקֵּץ ; Dt 7,26), אֱלֹהֵי, *les dieux* des fils d'Ammon (1 R 11,33), ou encore הַבַּעַל, *Baal* (1 R 16,32, au début de l'histoire d'Achab). Le contexte nous invite à admettre plutôt la dernière possibilité.

Du point de vue narratif, les différences des deux formes du verset lui donnent une tout autre fonction dans le récit. Thiel voit en TM un résumé de la seconde section de la scène du Carmel où s'exprime la vanité des efforts croissants des prophètes de Baal.[43] On ne peut en effet suggérer plus clairement que Baal n'existe pas : *et pas de voix, et pas de répondant et pas d'attention*. De ce sommaire, le narrateur passe sans transition à Élie qui convoque le peuple. Le récit subit un changement de plan rapide et le lecteur est conduit à détourner son regard de l'échec des prophètes de Baal pour le poser sur l'entrée en action d'Élie. À la rigueur, comme le suggère Schenker,[44] le texte – sans le dire – n'exclut pas que le rituel des prophètes continue, mais le regard se porte aussitôt sur un autre lieu, celui où Élie convoque le peuple pour faire son sacrifice (v. 30 et suivants). Outre ce déplacement dans l'espace, le v. 29 s'insère particulièrement bien dans la trame narrative sur l'axe de la temporalité. En effet, du matin à midi les prophètes de Baal ont invoqué le nom de leur dieu (v. 26 TM = LXX), et à midi Élie s'est moqué d'eux (v. 27-28). Une fois passée l'heure de midi (v. 29), ils ont commencé à prophétiser jusqu'à l'heure du sacrifice.

En LXX, la logique narrative du v. 29 est assez différente. Sur l'axe de la temporalité d'abord, les indications chronologiques ne sont pas aussi développées et logiques. Le lecteur est conduit aussitôt vers le soir et à l'heure du sacrifice. Ensuite le texte ne mentionne pas l'absence de réponse à la supplication des prophètes, le silence de Baal. Mais en lieu et place de ce sommaire, c'est Élie qui parle et ordonne aux prophètes de Baal de se déplacer. Du point de vue de l'occupation de l'espace, comme le note judicieusement Schenker,[45] Élie prend la place des prophètes de Baal et ces derniers s'en vont. Le "sacrifice" d'Élie succède donc à celui des prophètes, mais le lieu est identique.

En résumé, le rôle de charnière du v. 29 est diamétralement opposé. Selon LXX, il y a une continuité sur l'axe de l'espace entre cette seconde section de la scène du Carmel et la suivante, alors qu'il y a une rupture au

---

43 W. THIEL, "Beobachtungen," 289.

44 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 19 : "von (den Baalspropheten) – im Unterschied zu LXX – nicht erzählt wird, dass sie aufhörten."

45 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 15.

niveau des acteurs : les prophètes sont écartés et Élie occupe le lieu de leur sacrifice. Pour TM au contraire, le lecteur assiste à un déplacement dans l'ordre de l'espace qui détourne son regard du lieu des prophètes de Baal pour l'orienter vers Élie.

Thiel pense que le retrait des prophètes rapporté par LXX, est la marque d'un souci tardif de pureté : pour que l'homme de Dieu puisse faire son sacrifice, il faut que soit écartée la présence souillée des serviteurs d'idoles.[46] Ce contenu théologique détermine, selon lui, la nature secondaire de cette paraphrase. Mais on peut objecter qu'un changement de lieu, tel qu'on le trouve en TM, est encore plus radical pour fuir l'impureté du culte idolâtrique. Thiel note en outre que cet "ajout" crée une tension dans le récit : si les prophètes sont partis, comment peuvent-ils être exécutés au v. 40 ? Mais leur retrait du lieu du sacrifice n'implique pas forcément qu'ils ont disparu dans la nature. Ces arguments théologiques et narratifs ne permettent pas de juger LXX comme secondaire. Il faut analyser la suite du chapitre pour percevoir plus clairement encore la probable évolution littéraire qu'a subie ce passage.

2.3. *La guérison de l'autel (v. 30-35)*

Le tableau central de la scène du Mont Carmel raconte l'acte mystérieux de la restauration ou, littéralement, de la *guérison* de l'autel (v. 30b, piel de רָפָא, et ἰάομαι ; v. 30-32) par Élie et sa préparation pour le sacrifice (v. 33-35). C'est dans cette partie que le caractère littéraire des différences entre TM et LXX apparaît de la manière la plus manifeste et que l'on perçoit le mieux l'intention théologique qui a guidé la probable intervention éditoriale.

LXX		TM	
καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ πρὸς τὸν λαόν Προσαγάγετε πρός με· καὶ	[30] Et Élie dit au peuple : "Approchez-vous de moi" ; et tout le	[30] Et Élie dit à *tout* le peuple : "Approchez-vous de moi" ; et tout le	וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לְכָל־הָעָם גְּשׁוּ אֵלַי וַיִּגְּשׁוּ כָל־הָעָם אֵלָיו

[46] W. THIEL, "Beobachtungen," 289 : "Hier bringt sich sichtlich das Interesse einer späten Zeit am Schutz der Reinheit des Gottesopfers vor der befleckenden Gegenwart von Götzendienern zum Ausdruck."

προσήγαγεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτόν.	peuple s’approcha de lui.	peuple s’approcha de lui. *Et il guérit l’autel de YHWH qui avait été détruit.*	וַיְרַפֵּא אֶת־מִזְבַּח יְהוָה הֶהָרוּס׃
καὶ ἔλαβεν Ἠλειοὺ δώδεκα λίθους κατ’ ἀριθμὸν φυλῶν τοῦ Ἰσραήλ, ὡς ἐλάλησεν Κύριος πρὸς αὐτὸν λέγων	31 Et Élie prit douze pierres, selon le nombre des tribus d’Israël, comme le Seigneur lui avait dit disant :	31 Et Élie prit douze pierres, comme le nombre des tribus *des fils* de Jacob, à qui fut cette parole de YHWH disant :	וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי־יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר
Ἰσραὴλ ἔσται τὸ ὄνομά σου.	“Israël sera ton nom.”	“Israël sera ton nom.”	יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ׃
καὶ ᾠκοδόμησεν τοὺς λίθους ἐν ὀνόματι Κυρίου, καὶ ἰάσατο τὸ θυσιαστήριον τὸ κατεσκαμμένον,	32 Et il bâtit des pierres au nom du Seigneur *et il guérit l’autel qui avait été détruit*	32 Et il bâtit un autel de pierres au nom de YHWH	וַיִּבְנֶה אֶת־הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם יְהוָה
καὶ ἐποίησεν θάλασσαν χωροῦσαν δύο μετρητὰς σπέρματος κυκλόθεν τοῦ θυσιαστηρίου.	et il fit une mer contenant deux mesures de grain autour de l’autel.	et il fit un cours d’eau comme contenance de deux seah de grain autour de l’autel.	וַיַּעַשׂ תְּעָלָה כְּבֵית סָאתַיִם זֶרַע סָבִיב לַמִּזְבֵּחַ׃
καὶ ἐστοίβασεν τὰς σχίδακας ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ὃ ἐποίησεν,	33 Et il entassa les morceaux de bois *sur l'autel qu’il avait fait,*	33 Et il arrangea les bois	וַיַּעֲרֹךְ אֶת־הָעֵצִים
καὶ ἐμέλισεν τὸ ὁλοκαύτωμα καὶ ἐπέθηκεν τὰς σχίδακας, καὶ ἐστοίβασεν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.	et il coupa en pièces l’holocauste et plaça sur les morceaux bois, *et entassa sur l'autel.*	et il coupa en pièces le taureau et plaça sur les bois.	וַיְנַתַּח אֶת־הַפָּר וַיָּשֶׂם עַל־הָעֵצִים׃
καὶ εἶπεν Λάβετέ μοι τέσσαρας ὑδρίας ὕδατος, καὶ	34 Et il dit : “Prenez-moi quatre jarres d’eau, et versez sur	34 Et il dit : “Remplissez quatre jarres d’eau.” Et ils firent couler	וַיֹּאמֶר מִלְאוּ אַרְבָּעָה כַדִּים מַיִם וְיִצְקוּ עַל־הָעֹלָה

ἐπιχέετε ἐπὶ τὸ ὁλοκαύτωμα καὶ ἐπὶ τὰς σχίδακας·	l'holocauste et sur les morceaux de bois."	sur l'holocauste et sur les bois.	וְעַל־הָעֵצִים
καὶ ἐποίησαν οὕτως. καὶ εἶπεν Δευτερώσατε· καὶ ἐδευτέρωσαν. καὶ εἶπεν Τρισσώσατε· καὶ ἐτρίσσευσαν.	*Et ils firent ainsi.* Et il dit : "Faites une seconde fois" ; et ils firent une seconde fois. Et il dit : "Faites une troisième fois" ; et ils firent une troisième fois.	Et il dit : "Faites une seconde fois" ; et ils firent une seconde fois. Et il dit : "Faites une troisième fois" ; et ils firent une troisième fois.	וַיֹּאמֶר שְׁנוּ וַיִּשְׁנוּ וַיֹּאמֶר שַׁלֵּשׁוּ וַיְשַׁלֵּשׁוּ׃
καὶ διεπορεύετο τὸ ὕδωρ κύκλῳ τοῦ θυσιαστηρίου,	35 Et l'eau alla autour de l'autel	35 Et les eaux allèrent autour de l'autel	וַיֵּלְכוּ הַמַּיִם סָבִיב לַמִּזְבֵּחַ
καὶ τὴν θάλασσαν ἔπλησαν ὕδατος.	et elles remplirent la mer d'eau.	et il remplit même le conduit d'eau.	וְגַם אֶת־הַתְּעָלָה מִלֵּא־מָיִם׃

Ces versets, outre la question textuelle, présentent des difficultés de type rédactionnel.[47] Il s'agit d'un passage où, une fois encore, l'histoire textuelle et l'histoire littéraire sont probablement imbriquées, et où la première peut éclairer la seconde.

2.3.1. *La problématique rédactionnelle*

Pour ce qui est de l'histoire rédactionnelle, des tensions narratives en TM conduisent la critique à supposer plusieurs étapes de composition.[48]

47 Cf. l'état de la question de J. TREBOLLE BARRERA, *Centena in Libros Samuelis et Regum*, 140-142.

48 Cf. les discussions récentes chez J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision*, 82-83 ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 76-77 ; C. FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (BBB 94/1), Weinheim 1995, 76-77 ; S. TIMM, *Die Dynastie Omri*, 78-79 ; W. THIEL, "Deuteronomistische Redaktionsarbeit," 170 n. 59 ; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 174-175 ; R. SMEND, "Das Wort Jahwes an

D'abord l'existence d'un autel sur le Carmel s'oppose au précepte deutéronomique de la centralisation du culte (cf. Dt 12,4-7). Ensuite la construction (בָּנָה, v. 31-32) d'un autel avec douze pierres crée une tension avec la guérison de l'autel (v. 30b) ; ce serait un "doublet." En somme, les v. 31-32 apparaissent à plusieurs exégètes comme une interpolation tardive et la reprise composite d'éléments existants (les douze pierres pour les douze tribus d'Israël, Ex 24,4 ; le changement de nom de Jacob, Gn 35,10 ; etc.). Selon eux, le récit originel parlait de la guérison de l'autel et non d'une construction. Ernst Würthwein – à la suite de Montgomery[49] – a montré pour sa part que ce raisonnement peut tout à fait s'inverser : les v. 31-32 peuvent être considérés comme originaux et le v. 30b secondaire, plus proche de la théologie deutéronomiste.[50] Il note en effet que la ligne narrative qui insiste sur la réparation d'un autel de YHWH déjà existant est plus vraisemblablement secondaire et vise à atténuer la "désobéissance" d'Élie au précepte deutéronomique qui interdit la construction d'un autel hors de Jérusalem. Selon Würthwein, le texte original aurait donc contenu la seule construction d'un nouvel autel.

C'est ici qu'intervient dans la recherche la prise en considération du témoignage textuel. Selon certains auteurs, dont Winfried Thiel,[51] les éditeurs ou traducteurs de LXX auraient remarqué la tension entre les v. 30b et 31-32 et, en déplaçant la mention de la guérison de l'autel et en l'insérant dans le v. 32, qui parle de sa construction, ils auraient précisément voulu atténuer cette opposition.[52] Stefan Timm de son côté poursuit l'hypothèse de

Elia," 527-528 ; N.J. TROMP, "Water and Fire on Mount Carmel. A Conciliatory Suggestion," *Bib* 56 (1975) 480-502, spéc. 492 ; J. GRAY, *Kings*, 399 ; voir déjà I. BENZINGER, *Könige*, 110 ; R. KITTEL, *Könige*, 148.

49 J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 304.

50 E. WÜRTHWEIN, "Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel," in Id., *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin 1994, 118-131, spéc. 119-121 (= *ZTK* 59 [1962] 131-144) : "Daß selbst Elia, der Eiferer für den wahren Jahweglauben, außerhalb Jerusalems einen neuen Altar erbaut haben soll, *das* mußte den vom Deuteronomium bestimmten Theologen Kopfzerbrechen bereiten, und darum wurde die *Neu*errichtung in eine *Wieder*herstellung verwandelt und damit Elia halb entschuldigt. Das Motiv von den "zerstörten Jahwealtären" (vgl. 19,10.14) war bekannt und wurde hier eingetragen" (p. 120-121). Würthwein est finalement suivi par S. TIMM, *Die Dynastie Omri*, 78, n. 105 ; dans le même sens P. BUIS, *Rois*, 147.

51 W. THIEL, "Beobachtungen," 289 ; Id., Könige, 91.

52 G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 174, n. 510 ; J.W. WEVERS, "Exegetical Principles," 304 ; I. BENZINGER, *Könige*, 110 ; R. KITTEL, *Könige*, 148 ; H. HROZNÝ, *Die Abweichungen*, 54.

Würthwein en prenant en considération le témoignage de LXX. Il note avec justesse que l'emplacement différent de la guérison de l'autel peut précisément confirmer l'hypothèse selon laquelle la construction appartenait à la couche la plus ancienne du récit.[53] A. Schenker[54] fera un raisonnement analogue pour montrer que TM est secondaire par rapport à LXX. Sans en rester à la question purement rédactionnelle, il convient en effet de pousser l'analyse des différences entre TM et LXX.

2.3.2. *La question textuelle*

Il faut d'abord constater que le témoignage textuel de LXX n'est lui-même pas unifié. En effet, LXX^{B}, LXX^{L} et VL contiennent un texte quelque peu différent du v. 32 (nous indiquons en souligné les différences internes au grec ou latin et en italique celles d'avec TM).

LXX^{B}	LXX^{L}	VL[55]
καὶ ᾠκοδόμησεν *τοὺς λίθους* ἐν ὀνόματι Κυρίου,	καὶ ᾠκοδόμησεν *τοὺς λίθους*	Et aedificauit *lapides*
καὶ ἰάσατο τὸ θυσιαστήριον τὸ κατεσκαμμένον,	*καὶ ἰάσατο τὸ θυσιαστήριον Κυρίου τὸ κατεσκαμμένον*,	*et restituit altare domini, quod dissipatum fuerat*,
καὶ ἐποίησεν θάλασσαν χωροῦσαν δύο μετρητὰς σπέρματος κυκλόθεν τοῦ θυσιαστηρίου.	καὶ ἐποίησε θααλὰ χωροῦν δύο μετρητὰς σπέρματος κυκλόθεν τοῦ θυσιαστηρίου.	et fecit foueam, quae caperet duas metretas sem<in>is in gyro altaris

Nous constatons d'abord que VL, comme souvent, suit fidèlement LXX^{L}. LXX^{B}, outre le "plus" caractéristique, suit littéralement TM en ce qui concerne la mention du Seigneur : *et il bâtit des pierres* [TM *un autel de pierre*] au nom du Seigneur. Quant à LXX^{L} et VL, c'est dans le "plus" qu'ils attestent le nom du Seigneur, comme cela était le cas dans le v. 30bTM : *et il répara l'autel du Seigneur qui avait été détruit.*

---

53 S. TIMM, *Die Dynastie Omri*, 78, n. 105.

54 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 21-22.

55 LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 31.

La question a son importance, car il s'agit de déterminer si la *Vorlage* de LXX contenait la même formulation que TM mais simplement à une autre place ou si, au contraire, elle n'identifiait pas l'autel comme étant celui de YHWH. Trebolle Barrera estime que l'expression *au nom du Seigneur*, ἐν ὀνόματι Κυρίου – absente de LXX^L et de VL, et marquée d'un astérisque dans la Syro-Hexaplaire – n'existait certainement pas dans le grec ancien.[56] Si c'est effectivement très vraisemblable, cela indique-t-il pour autant que LXX^L contient forcément la forme la plus ancienne dans la seconde partie du verset[57] et que l'autel réparé était donc *l'autel du Seigneur*, comme en TM ? Trebolle Barrera pense en effet que, dans la deuxième partie du verset, LXX majoritaire a omis le nom du Seigneur parce qu'il le contenait dans la première. Mais cet argument n'est pas très solide, car il peut s'inverser. On pourrait alors faire l'hypothèse que, dans la forme la plus ancienne du grec, et dans sa *Vorlage*, il n'y avait aucune mention du nom du Seigneur dans ce verset – ce qui est le plus éloigné de TM a plus de chance d'être authentique d'après de Lagarde – et qu'elle aurait été introduite par harmonisation à TM, mais à des emplacements différents dans les diverses recensions. Le grec le plus ancien pourrait alors avoir été : καὶ ᾠκοδόμησεν τοὺς λίθους καὶ ἰάσατο τὸ θυσιαστήριον τὸ κατεσκαμμένον, *et il bâtit des pierres et il guérit l'autel qui avait été détruit.* Mais comme cette hypothèse n'est pas vérifiable, il convient de rester prudent. Nous pouvons conclure au moins que, dans LXX ancienne, l'autel restauré n'est pas attribué au Seigneur.

En comparant cette forme ancienne du grec à TM, nous constatons que les éléments narratifs sont substantiellement identiques, même si la séquence des événements et l'organisation du récit sont différentes. Trebolle Barrera estime ainsi qu'il ne s'agit que de différences formelles et non de contenu.[58] Mais cette affirmation est-elle exacte, ou ne doit-on pas plutôt constater une différence du sens du passage, ce qui indiquerait une évolution littéraire ? Il nous faut donc chercher à comprendre l'implication narra-

---

56 J. TREBOLLE BARRERA, *Centena in Libros Samuelis et Regum*, 141.

57 Un autre petit élément pourrait aller dans ce sens : selon Tov et avant lui Rahlfs, l'expression θααλὰ, en LXX^L, serait la translitération de l'hébreu תעלה corrompue en θάλασσαν, leçon plus compréhensible, dans LXX majoritaire (cf. E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, 53 ; A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, 645). Mais Walters estime pour sa part que θάλασσαν est la leçon originale qui traduit bien תעלה (cf. P. WALTERS, *The Text of the Septuagint*, 190-192).

58 J. TREBOLLE BARRERA, *Centena in Libros Samuelis et Regum*, 141.

tive et théologique de l'emplacement différent de la mention de guérison de l'autel dans les deux formes du récit.

2.3.3. *Deux logiques narratives*

Selon TM, Élie répare l'autel après avoir rassemblé *tout le peuple* auprès de lui (v. 30). En effet, selon la logique narrative du récit, le peuple se détourne des prophètes de Baal et de leurs vaticinations à l'appel d'Élie pour s'approcher de ce dernier. Ils opèrent donc un déplacement géographique (v. 29). C'est alors qu'Élie *guérit l'autel de YHWH qui avait été détruit*, וַיְרַפֵּא אֶת־מִזְבַּח יְהוָה הֶהָרוּס. Comme le montre bien Schenker,[59] le lecteur comprend alors qu'il existait un autel de YHWH sur le Carmel avant l'épisode raconté. Le récit met donc en scène deux autels distincts, préexistant à cet épisode : un premier autel, *qu'on avait fait* (v. 26), sur lequel les prophètes de Baal ont préparé leur taureau et ont sauté ; un second autel, *l'autel de YHWH qui avait été détruit* (allusion possible à 1 R 19,10.14) qu'Élie restaure pour y déposer son offrande. Quant aux versets suivants (v. 31-32a), ils peuvent tout à fait s'inscrire dans cette logique dans la mesure où l'on peut les comprendre comme l'explicitation des modalités de la guérison/restauration de l'autel.[60] Ces modalités sont explicitement mises en parallèle avec la construction de l'autel pour YHWH par Jacob à Béthel (Gn 35,1-3), avant qu'il reçût un nom nouveau (Gn 35,10). Il s'agit en quelque sorte de la réactualisation du même geste dans des circonstances analogues.[61] TM précise alors que cette restauration de l'autel reçoit comme une justification divine : *il bâtit un autel de pierres* (LXX : *des pierres*) *au nom du Seigneur*.

La logique narrative de LXX n'est pas identique, comme l'a parfaitement noté Schenker.[62] Nous avons déjà remarqué qu'il n'y a pas en grec de déplacement géographique. Élie, après avoir écarté les prophètes de Baal (v. 29), prend possession du lieu où ils se tenaient et rassemble le peuple

---

[59] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 19.

[60] On peut effectivement penser, avec A. ŠANDA, *Könige*, 437, et C.F. BURNEY, *Kings*, 224, que TM ne fait pas nécessairement allusion à deux autels distincts dans les v. 30b et 31-32 et que ces derniers ne sont pas forcément un doublet, mais une explicitation de la même action d'Élie (en sens inverse cf. J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 304 et G.H. JONES, *Kings*, 321).

[61] Cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 18.

[62] A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 17-19.

autour de lui (v. 30). De surcroît, si LXX^B contient bien la forme la plus ancienne du grec, il n'est pas mentionné que cet autel était un autel du Seigneur préexistant. Il n'est donc question ni de deux lieux ni de deux autels. Il n'y a qu'un seul et même autel, celui sur lequel les prophètes de Baal avaient posé leur taureau, celui-là même *qu'ils avaient fait* (v. 26). Le récit sous-entend ici un élément important. En effet pour qu'il y ait sacrifice, il faut un autel. Il faut donc comprendre que la construction de l'autel est implicitement ordonnée par Élie au moment où il lance son défi aux prophètes (v. 23-24).[63] Mais cet autel, rendu impur par son usage pour Baal, ne peut pas simplement être repris par Élie pour son propre sacrifice. Il doit au préalable être *guéri* pour pouvoir servir au culte de YHWH (v. 31-32). Pour Schenker, cette guérison mystérieuse consiste en la re-consécration par Élie d'un autel païen.[64] L'ordre des actions du v. 32 – d'abord *il bâtit*, ᾠκοδόμησεν, ensuite *il guérit*, ἰάσατο – indique qu'il ne s'agit pas tant de la construction d'un nouvel autel que de sa purification, de la renonciation à Baal et, à l'aide des douze pierres (v. 31), de la reconstitution de la relation cultuelle à YHWH.[65] Nous avons noté qu'il n'est pas impossible que LXX ancienne du v. 32 ne contienne pas la justification divine à cette restauration, *au nom du Seigneur* (absente de LXX^L et de VL). Dans ce cas, LXX soulignerait fortement que cette restauration est le fait de la seule initiative d'Élie. Reste la question de savoir ce qui avait conduit à sa destruction : *l'autel qui avait été détruit*. Est-ce que les prophètes l'ont détruit en le quittant, est-ce Élie lui-même comme le pense Schenker, ou est-ce que l'usage même qu'en font les prophètes de Baal apparaît comme une destruction ? Quoi qu'il en soit, la narration passe cette destruction sous silence. L'autel, une fois la re-consécration accomplie par Élie, apparaît en définitive comme un nouvel autel, adéquat pour un culte authentique : *il entassa les*

63 Schenker montre bien que dans les éléments nécessaires à un sacrifice, mentionnés au v. 23 (la victime qui doit être dépecée, le bois, le feu), il ne manque que l'autel, qui est sous-entendu. Cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 18.

64 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 17 : "In dieser Perspektive bekommt der überraschende Ausdruck der "Heilung des Altars" seinen ganzen Sinn. Er bedeutet die *Umweihung* desselben !"

65 "Am wahrscheinlichsten ist dies [der Aufbau und die Heilung] die Umwidmung eines heidnischen Altars für JHWH. Als Baalaltar war er für JHWH gänzlich ungeeignet und sozusagen krank, aber jetzt nach der Niederreissung war so etwas wie eine Absage an Baal (eine Abrenuntiation wie in Gen 35:1-14) erfolgt, während der Neuaufbau mit den zwölf Steinen eine Neubegründung der Verehrergemeinschaft JHWHs, für die dieser Altar bestimmt war, bedeutete, und so war der Altar nunmehr geheilt, d.h. für JHWH umgeweiht" (A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 17).

morceaux de bois sur l'autel qu'il avait fait et il coupa en pièces l'holocauste (v. 33). Car finalement c'est bien lui qui bâtit un autel à YHWH sur les restes de l'autel qu'il avait ordonné, implicitement, aux prophètes de construire. Notons encore une ultime différence significative de LXX. Le v. 31, comme en TM, fait référence à l'événement de Gn 35 et la construction de l'autel par Jacob. En LXX cela convient particulièrement bien car Élie, comme Jacob, a dû lui-même construire un autel hors de Jérusalem pour restituer un culte authentique à YHWH. Mais, contrairement à TM, cette référence est pour ainsi dire incomplète. En effet, le grec[66] n'opère pas le changement de nom de Jacob en Israël selon Gn 35,10, comme le fait TM : LXX parle deux fois d'Israël. On peut assez certainement estimer, sur le plan formel déjà, que LXX conserve ici une leçon authentique que le TM a harmonisée pour rendre la référence à Gn 35 plus explicite.

En conclusion, la différence majeure des deux mises en récit réside dans le fait qu'en LXX il n'est question que d'un seul autel servant à la fois aux prophètes de Baal et à Élie, alors que TM parle de deux autels distincts et préexistants. La guérison de l'autel n'a pas la même fonction narrative. En LXX, elle apparaît comme la re-consécration d'un autel païen. En TM au contraire, il s'agit de la restauration d'un autel yahwiste déjà édifié sur le Mont Carmel, détruit soit en raison de la centralisation du culte – comme l'avait été celui de Béthel (1 R 13,1-5 ; cf. Dt 12,4-7) –, soit à cause de l'apostasie du peuple (cf. 1 R 19.10.14). L'on pressent déjà que les implications théologiques de ces deux formes narratives sont importantes.

2.3.4. *La nécessité théologique d'une modification éditoriale*

Le sacrifice du Carmel soulève des difficultés théologiques au regard de la conception deutéronomique et deutéronomiste de la centralisation du culte à Jérusalem. C'est précisément cet aspect, nous l'avons vu, qui conduit certains exégètes à considérer les v. 31-32 ou le v. 30b comme rédactionnels. Or, la différence narrative que nous avons mise en lumière montre que

---

[66] Le témoignage de LXX est ici assez unifié puisque, à part quelques manuscrits en minuscules (cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 16), les témoins les plus importants sont en accord : LXX^{B}, LXX^{L}, VL.

les deux formes du texte se situent différemment par rapport à cette question.[67]

Selon LXX, en effet, Élie désobéit formellement à la double loi deutéronomique de Dt 12,2-7. De sa propre initiative, en effet, il fait construire par les prophètes un autel pour Baal – ordre implicite, mais nécessaire à la logique narrative – qu'il reconsacre ensuite à YHWH à l'aide de douze pierres – encore de sa propre initiative si *au nom du Seigneur* (v. 32) est bien secondaire en LXX.

En TM au contraire, il semble être protégé de cette initiative puisque le récit nous dit que les deux autels existaient déjà quand les prophètes de Baal puis ensuite Élie les ont utilisés pour leur propre sacrifice. Si le récit laisse dans l'ombre leur origine, il sous-entend que l'autel de YHWH avait été détruit (v. 30b) en conformité avec l'ordre de Dt 12,4-7, selon lequel il ne devait y avoir qu'un seul lieu de culte et un seul autel en Israël pour les offrandes au Seigneur. Ainsi, TM nous dit qu'avant la centralisation à Jérusalem, le Mont Carmel était un lieu de culte à YHWH. Élie n'est donc en contradiction ni avec la Loi de Dt 12,2-3 – il n'a pas ordonné la construction d'un autel païen – ni avec celle de Dt 12,4-7 – un autel de YHWH existait bel et bien avant qu'il fût détruit à cause de la centralisation du culte (cf. 1 R 13,2-3 ; 2 R 23,15-20). En outre, il semble bien avoir reçu une autorisation divine pour restaurer l'autel, puisqu'*il bâtit un autel de pierres au nom de YHWH* (v. 32).

La différence entre TM et LXX n'est donc pas simplement formelle, comme l'estimait Trebolle Barrera. La distinction entre les deux mises en récit de cet épisode est bien de nature littéraire et théologique. Or il est peu vraisemblable que LXX, par un phénomène d'harmonisation et d'explicitation,[68] ait tracé le portrait d'un Élie ignorant la Loi deutéronomique ou en opposition ouverte avec elle. Il est beaucoup plus plausible qu'un éditeur autorisé ait corrigé le texte où le Prophète de YHWH accomplit un acte contraire à la Loi. Par la modification de quelques éléments seulement, il incline le récit pour qu'il ne soit plus question d'un seul autel dont la construction fut ordonnée par Élie, mais de deux autels préexistant à l'épisode du Carmel. La quatrième partie de la scène nous fournit quelques arguments supplémentaires pour étayer cette hypothèse.

---

67 Nous suivons encore les conclusions de A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, spéc. 21-22.

68 Cf. W. THIEL, "Beobachtungen," 289-290.

2.4. *Le sacrifice d'Élie (v. 36-38) et l'épilogue de la scène (v. 39-40)*

Dans ce paragraphe, nous n'allons de fait analyser que la quatrième section de la péricope car la dernière partie – que nous donnons tout de même en synopse – ne contient pas de différence majeure.

LXX		TM	
καὶ ἀνεβόησεν Ἠλειοὺ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν Κύριε ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰσραήλ, ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου σήμερον ἐν	[36] Et Élie *cria vers* *le ciel* et dit : "Seigneur, Dieu d'Abraham et Isaac et Israël, *prête-moi l'oreille,* *Seigneur, prête-moi* *l'oreille* au- jourd'hui *par le feu*	[36] *Et il advint, à la* *montée de* *l'offrande,* que Élie *le prophète* *s'approcha* et dit : "YHWH, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël,	וַיְהִ֣י ׀ בַּעֲל֣וֹת הַמִּנְחָ֗ה וַיִּגַּ֞שׁ אֵלִיָּ֣הוּ הַנָּבִיא֮ וַיֹּאמַר֒ יְהוָ֗ה אֱלֹהֵי֙ אַבְרָהָם֙ יִצְחָ֣ק וְיִשְׂרָאֵ֔ל
πυρί, καὶ γνώτωσαν πᾶς ὁ λαὸς οὗτος ὅτι σὺ Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, κἀγὼ δοῦλός σου καὶ διὰ σὲ πεποίηκα τὰ ἔργα ταῦτα.	et ils sauront *tout ce* *peuple* que toi, *Seigneur*, tu es le Dieu d'Israël et moi ton serviteur et que par toi j'ai fait ces choses-là.	aujourd'hui qu'il soit su que tu es Dieu en Israël et moi je suis ton serviteur et que selon ta parole j'ai fait tou- tes ces choses-là.	הַיּ֣וֹם יִוָּדַ֗ע כִּֽי־אַתָּ֧ה אֱלֹהִ֛ים בְּיִשְׂרָאֵ֖ל וַאֲנִ֣י עַבְדֶּ֑ךָ וּבִדְבָרֶיךָ [וּבִדְבָרְךָ] עָשִׂ֕יתִי אֵ֥ת כָּל־הַדְּבָרִ֖ים הָאֵֽלֶּה׃
ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου, καὶ γνώτω ὁ λαὸς οὗτος ὅτι σὺ Κύριος ὁ θεὸς,	[37] Prête-moi l'oreille, Seigneur, Prête-moi l'oreille, et qu'il sache ce peuple que toi Sei- gneur (tu es) Dieu,	[37] Réponds-moi, YHWH, réponds- moi, et ils sauront ce peuple que toi YHWH (tu es) Dieu	עֲנֵ֤נִי יְהוָה֙ עֲנֵ֔נִי וְיֵֽדְעוּ֙ הָעָ֣ם הַזֶּ֔ה יְהוָ֖ה הָאֱלֹהִ֑ים כִּֽי־אַתָּ֥ה
καὶ σὺ ἔστρεψας τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου ὀπίσω.	et que c'est toi qui as retourné le cœur de ce peuple en arrière."	et que c'est toi qui fais retourner les cœurs derrière toi."	וְאַתָּ֛ה הֲסִבֹּ֥תָ אֶת־לִבָּ֖ם אֲחֹרַנִּֽית׃
καὶ ἔπεσεν πῦρ παρὰ Κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,	[38] Et du feu tomba *depuis* le Seigneur *à partir du ciel,*	[38] Et le feu de YHWH tomba	וַתִּפֹּ֣ל אֵשׁ־יְהוָ֗ה
καὶ κατέφαγεν τὸ ὁλοκαυτώματα	et il mangea l'holocauste	et mangea l'holocauste	וַתֹּ֤אכַל אֶת־הָֽעֹלָה֙

καὶ τὰς σχίδακας καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ τοὺς λίθους καὶ τὸν χοῦν ἐξέλιξεν τὸ πῦρ.	et les morceaux de bois et l'eau qui était dans la mer, et le feu lécha les pierres et la poussière.	et les bois et les pierres et la poussière et les eaux qui étaient dans le conduit il lécha.	וְאֶת־הָעֵצִים וְאֶת־הָאֲבָנִים וְאֶת־הֶעָפָר וְאֶת־הַמַּיִם אֲשֶׁר־בַּתְּעָלָה לִחֵכָה׃
καὶ ἔπεσεν πᾶς ὁ λαὸς ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ εἶπον	[39] Et tout le peuple tomba sur leur face et dirent :	[39] Et tout le peuple *vit* et ils tombèrent sur leur face et ils dirent :	וַיַּרְא כָּל־הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ
Ἀληθῶς Κύριός ὁ θεός, αὐτὸς ὁ θεός.	"En vérité le Seigneur est Dieu, c'est lui qui est Dieu."	"YHWH c'est lui qui est Dieu, *YHWH* c'est lui qui est Dieu."	יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים׃
καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ πρὸς τὸν λαόν	[40] Et Élie dit *au peuple* :	[40] Et Élie leur dit :	וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לָהֶם
Συλλάβετε τοὺς προφήτας τοῦ Βάαλ, μηθεὶς σωθήτω ἐξ αὐτῶν·	"Saisissez les prophètes du Baal, qu'aucun d'entre eux ne soit sauvé."	"Saisissez les prophètes du Baal, qu'aucun d'entre eux n'en réchappe."	תִּפְשׂוּ ׀ אֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אַל־יִמָּלֵט מֵהֶם
καὶ συνέλαβον αὐτούς, καὶ κατάγει αὐτοὺς Ἠλειοὺ εἰς τὸν χειμάρρουν Κεισὼν καὶ ἔσφαξεν αὐτοὺς ἐκεῖ.	Et ils les saisirent, et Élie les fait descendre au torrent de Keisôn et les massacra là.	Et ils les saisirent. Et Élie les fit descendre au torrent de Kishôn et les massacra là.	וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרִדֵם אֵלִיָּהוּ אֶל־נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם׃

Les différences majeures entre TM et LXX de la quatrième section du récit, qui relate le sacrifice d'Élie (v. 36-38), se trouvent dans le premier verset.[69]

[69] Notons que le témoignage de LXX présente quelques variantes, non dans le v. 36 mais dans la suite. En effet ni LXX^{L} ni VL n'attestent le début du v. 37, mais uniquement de la fin qui est différente du v. 36. Cette répétition pourrait être tombée, soit par accident, soit volontairement pour éviter le doublet. LXX^{L} : καὶ ἀνεβόησεν Ἠλίας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν Κύριε ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰσραήλ, ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου σήμερον ἐν πυρί, καὶ γνώτω πᾶς ὁ λαὸς οὗτος ὅτι σὺ εἶ μόνος Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, κἀγὼ δοῦλός σου, καὶ διὰ σὲ πεποίηκα τὰ ἔργα ταῦτα. καὶ σὺ ἐπέστρεψας τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου ὀπίσω σου. VL : *Et cla-*

En grec, nous trouvons un texte dont on peut d'abord penser, comme Thiel,[70] qu'il est une explicitation et une harmonisation avec le reste du récit. En effet la répétition *prête-moi l'oreille, Seigneur, prête-moi l'oreille*, ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου, semble être une explicitation et une harmonisation au v. 37 qui lui est parallèle ; la mention du *feu* comme élément de la réponse divine pourrait avoir été complétée selon le défi lancé par Élie lui-même au v. 24. Notons qu'au v. 37, le Targum contient également la mention du feu, mais il y ajoute encore celle de la pluie dans une phrase qui s'éloigne beaucoup du TM.[71] Il est bien possible que ces éléments soient secondaires dans le grec et qu'ils témoignent d'un développement progressif du texte jusqu'à la forme attestée par le Targum.[72] Pourtant ce même verset et la suite du passage contiennent d'autres différences qui, en s'intégrant dans la théologie propre à chacune des deux formes du texte, semblent nous conduire à envisager une conclusion opposée, à savoir l'antiquité de LXX. L'écart majeur se situe à l'ouverture de cette section, au début du v. 36.

2.4.1. *Le ciel ou le Temple ?*

En TM, la scène du sacrifice d'Élie commence par une indication temporelle qui précède l'invocation de celui-ci (v. 36) : *et il advint, à la montée de l'offrande, que Élie le prophète s'approcha et dit.* Cette précision est également de nature cultuelle, car elle fait référence au sacrifice du soir qui se déroule au Temple de Jérusalem.[73] En LXX par contre, le verset commence par montrer Élie s'adresser au ciel : *Élie cria vers le ciel et dit*, καὶ ἀνεβόησεν Ἠλειοὺ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν.

---

mauit Helias in caelum et dixit : dominus deus Abraham et Isaac et Israel, exaudi me, domine, exaudi me hodie in igne, ut sciant omnis populus hic quoniam tu es dominus deus Israel et ego seruus tuus, et propter te feci haec opera, et tu uersasti cor populi huius retro (LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 31).

70 W. THIEL, "Beobachtungen," 289-290 ; Id., *Könige*, 92. Dans le même sens : B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 155 ; pour ce qui est du doublet avec le v. 37 : A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 311 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 227 ; O. THENIUS, *Könige*, 222.

71 Tg : קביל צלותי יוי באישתא קביל צלותי יוי במטר, *reçois ma prière YWY par le feu, reçois ma prière YWY par la pluie* (A. SPERBER, *The Former Prophets*, 260 ; voir également E. MARTÍNEZ BOROBIO, *Targum Jonatán de los Profetas Primeros*, 204).

72 Cf. G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 166.

73 Cf. J. GRAY, *Kings*, 401 ; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 229 ; M COGAN, *1 Kings*, 441 ; A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 303.

Selon Thiel, et d'autres critiques, cette différence s'explique encore par la tendance qu'a LXX d'harmoniser et d'expliciter son texte.[74] L'absence de l'indication temporelle de l'heure du sacrifice en LXX s'explique par la tension qu'elle provoque avec sa présence au v. 29. Il s'est passé du temps déjà depuis l'heure du sacrifice jusqu'à laquelle les prophètes de Baal ont prophétisé. LXX aurait donc supprimé cette mention. Montgomery donne un argument plus théologique à cette suppression, elle manifesterait la volonté de gommer l'idée qu'Élie puisse avoir officié comme prêtre.[75] Thiel pense qu'en supprimant cette indication, LXX introduit au contraire un appel vers le ciel, pour expliciter le verbe *il s'approcha*, וַיִּגַּשׁ, qui reste indéterminé car construit sans אֶל. Ce verbe serait original car TM offre une construction logique sur le thème des déplacements d'Élie : au v. 21 *Élie s'approcha de tout le peuple*, au v. 30 il dit à tout le peuple *approchez-vous de moi*, et enfin au v. 36 Élie *s'approcha* de l'autel et/ou de YHWH. Si cette remarque souligne judicieusement la minutieuse composition du récit en TM, elle ne prouve pas encore son originalité. On pourrait au contraire supposer que cette construction harmonieuse est secondaire. Il convient de reprendre l'analyse, car il semble bien que deux perspectives théologiques de la prière d'Élie soient impliquées ici.

Dans la perspective de LXX, Élie s'adresse directement au ciel. Or, la réponse divine à cet appel, au v. 38, fait précisément écho au v. 36 : *et il tomba du feu depuis le Seigneur à partir du ciel*, καὶ ἔπεσεν πῦρ παρὰ Κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ; TM a simplement : *et le feu de YHWH tomba*, וַתִּפֹּל אֵשׁ־יְהוָה. Le ciel est compris ici comme la demeure du Seigneur, son lieu de résidence (cf. Dt 26,15 ; 2 Ch 30,27).[76] Pour LXX, Élie a donc un accès direct au ciel et au Seigneur lui-même.

TM développe une perspective toute différente en totale harmonie avec la théologie deutéronomiste du Temple de Jérusalem, comme l'a montré Schenker.[77] En effet, l'évocation de l'heure du sacrifice fait implicitement allusion au Temple. Elle manifeste que la prière d'Élie se fait au même moment que la prière du sanctuaire de Jérusalem. Si Montgomery pense

---

74 W. Thiel, "Beobachtungen," 289 ; voir les explications plus développées en Id., *Könige*, 92-93. Dans le même sens : B. Stade, F. Schwally, *Kings*, 155 ; R. Kittel, *Könige* 148.

75 A. Montgomery, H.S. Gehman, *Kings*, 311.

76 Cf. D.T. Tsumura, "שָׁמַיִם," *NIDOTTE*, vol. 4, 163-165 ; J.A. Soggin, "שָׁמַיִם," *TLOT*, vol. 3, 1371 ; R. Bartelmus, "שָׁמַיִם," *TWAT*, vol. 8, spéc. 214.

77 A. Schenker, *Älteste Textgeschichte*, 23-24.

que TM fait jouer à Élie un rôle sacerdotal, il ne le fait qu'en référence au Sanctuaire unique, comme par une prolongation de la liturgie qui s'y célèbre. Schenker a bien manifesté que cette conception se fonde sur la théologie du Temple telle qu'elle se dégage de la longue prière de dédicace de Salomon en 1 R 8,22-53. C'est en effet les mains tendues vers le ciel (v. 22.54), demeure de YHWH (v. 27), que Salomon prononce sa prière de dédicace. Or, si le ciel lui-même ne peut contenir la grandeur de YHWH, le Temple que bâtit Salomon ne le pourra pas plus (v. 27). Pourtant ce sanctuaire de Jérusalem sera la Maison, le lieu même d'où le fidèle et le peuple d'Israël pourront être entendus de YHWH qui demeure au ciel (v. 31-32.33-34.35-36). Plus encore, c'est vers le Temple que le croyant devra orienter sa prière, d'où qu'il soit, pour qu'elle soit accueillie par le Seigneur dans sa demeure céleste : *quelle que soit la prière, quelle que soit la supplication, qu'elle vienne de tout homme ou de tout ton peuple d'Israël, dès lors que chacun aura connu le remords de son cœur et étendu les mains vers cette Maison, toi, tu écouteras dans les cieux, le lieu de ton habitation, tu pardonneras et tu agiras* (v. 38-39). Même les exilés pourront prier en direction de leur pays et du Temple pour que Dieu les entende au ciel (v. 48-49 ; cf. Dn 6,11). Le mouvement centripète de ce texte montre la portée universelle du rôle médiateur que joue le Temple entre la terre et le ciel : la prière de l'israélite, qu'il soit dans le Sanctuaire, en Israël ou dans la diaspora, ne prendra le chemin du ciel que s'il passe par le Temple de Jérusalem. Celui-ci est comme la porte du ciel toujours ouverte.

En renonçant à l'immédiateté du contact d'Élie avec le ciel, séjour de YHWH, qui apparaît en LXX, et en inscrivant son sacrifice dans la dépendance et la continuité de la liturgie du Temple, l'éditeur de la forme littéraire que nous transmet TM veut mettre son texte en adéquation à la théologie deutéronomiste. Nous assistons donc vraisemblablement à une correction du même type que celle du nombre d'autels dans la scène précédente. Nous pouvons relever un argument supplémentaire, qui lie effectivement les deux corrections. Nous avons noté que la mention de l'offrande du sacrifice au v. 36 fait écho au v. 29. Or, loin d'être une incohérence narrative, cette indication temporelle encadre la section qui relate la guérison/restauration de l'autel (v. 30-35). Ce phénomène d'inclusion nous fait comprendre que, pour TM, la scène centrale de cette péricope se déroule tout entier durant la liturgie de l'offrande du sacrifice du soir au Temple de Jérusalem. À la lumière de ce que nous avons découvert de l'importance théologique de cette référence, la parfaite contemporanéité de la restauration de l'autel par Élie, puis de son sacrifice, avec la liturgie du Temple est un argument supplémentaire pour manifester que ces actions ne se situent

pas en opposition avec le commandement deutéronomique du centralisme cultuel. TM manifeste ainsi l'unité d'une profonde conception théologique.

2.4.2. *Le destin de l'autel (v. 38)*

Cette unité théologique de TM se perçoit encore dans la destinée de l'autel après le sacrifice d'Élie.[78] En effet, il est nécessaire de noter que le v. 38 nous offre deux versions de la réponse divine et de la descente du feu sur l'offrande. Outre la différence concernant sa descente *à partir du ciel* en LXX, que nous avons déjà traitée, l'ordre de la suite du verset n'est pas identique en grec et en hébreu. Le couple *les pierres* – les douze pierres bâties par Élie – *et la poussière*,[79] au centre du verset en TM, apparaît vers la fin en LXX. Du point de vue narratif, cet ordre différent de l'hébreu et du grec fait que *les pierres et la poussière* sont différemment soumises à l'action du feu. En effet, le feu procède à deux opérations : *il mangea* (וַתֹּאכַל, καὶ κατέφαγεν), qui implique la consumation complète et la destruction (cf. Lv 10,2 ; Nb 11,1),[80] et *il lécha* (לִחֵכָה, ἐξέλιξεν). En LXX la destruction complète concerne donc l'holocauste, les morceaux de bois et l'eau de la "*mer*," tandis que le feu se contente de lécher *les pierres et la terre*, c'est-à-dire de les brûler sans pouvoir les détruire. On pourrait dire que c'est l'action normale du feu qui consume ce qui peut l'être et fait s'évaporer l'eau. En TM au contraire, le feu détruit l'offrande, le bois, *les pierres et la poussière* ; tandis qu'il lèche l'eau du canal, autrement dit il la lape et l'avale. La puissance de l'action divine est telle que l'autel de douze pierres est totalement détruit, il ne reste absolument aucune trace du sacrifice, ni solide ni liquide.[81]

Selon certaines hypothèses rédactionnelles, toute la fin du verset, après *l'holocauste et les bois*, serait le fruit d'une intervention – peut-être d'une main deutéronomiste – visant précisément à supprimer l'existence d'un

---

78 Cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 22-23.

79 Le substantif הֶעָפָר, *la poussière* (traduit littéralement par χοῦς), désigne probablement ici le mortier ou le torchis (Lv 14,45 ; Ez 26,12) qui tient les pierres ensemble ou les recouvre ; cf. C. FREVEL, *Aschera*, 86.

80 Cf. R.H. O'CONNELL, "אכל," *NIDOTTE*, vol. 1, 394 ; G. GERLEMAN, "אכל," *TLOT*, vol. 1, 105.

81 Cf. M. COGAN, *1 Kings*, 443-444 ; I.W. PROVAN, *Kings*, 139 ; B.O. LONG, *1 Kings*, 193 ; C. FREVEL, *Aschera*, 86.

autel sur le Mont Carmel pour sauver l'unicité du Sanctuaire.[82] D'autres estiment que seul le couple *les pierres et la poussière* serait une glose tardive, dont l'emplacement différent en TM et dans la *Vorlage* de LXX témoigne précisément d'une certaine fluidité textuelle, preuve de son caractère secondaire.[83] La solution de la diversité textuelle se trouve probablement entre ces deux opinions, ou dans leur combinaison : une intervention littéraire tardive, portant un souci de type deutéronomiste, modifie la *Vorlage* de LXX dans la forme attestée par TM.

Il est en effet vraisemblable, comme le pensait déjà Šanda,[84] que LXX contienne une forme plus ancienne, conforme aux lois naturelles des propriétés du feu, et qu'un rédacteur ou éditeur ait eu tendance à augmenter le miracle en conduisant à la destruction totale de l'autel et de toute trace du sacrifice. Schenker rappelle en effet que la tendance d'évolution du récit se comprend mieux dans l'augmentation du miracle que dans sa réduction.[85] Mais le merveilleux n'est pas la seule raison de ce changement. La nécessité théologique de l'unicité du Sanctuaire conduit le probable éditeur du texte proto-massorétique à supprimer la subsistance d'un autel de YHWH sur le Mont Carmel (Dt 12,4-7). Ainsi en TM, le narrateur confère-t-il un double effet au feu du Seigneur, comme le montre justement Schenker : il consume l'offrande d'Élie et manifeste ainsi la divinité de YHWH aux yeux du peuple ; il rase du même coup l'autel mieux que ne le pourrait la destruction humaine. La restauration de l'autel de YHWH aura duré moins d'une journée avant sa disparition complète. La ligne théologique propre à TM se confirme, de même que son caractère secondaire.

---

82 O.H. STECK, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn 1968, 17 (selon lui il s'agirait de la même rédaction que l'ajout des v. 31-32a) ; M. COGAN, *1 Kings*, 444. Quant à N.J. TROMP, "Water and Fire," 493, il ne soutient pas la thèse deutéronomiste de Steck, mais considère toute la fin du verset comme une addition tardive.

83 B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 155 ; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 169, W. THIEL, *Könige*, 93 ; C. FREVEL, *Aschera*, 86 (qui ne prend pas en compte le témoignage de LXX).

84 A. ŠANDA, *Könige*, 440 : "Ein späterer Zelot hat zur Vergrößerung des Wunders die Inversion vorgenommen und den Altar verbrennen lassen."

85 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 23.

2.4.3. *Quelques divergences au v. 36 : prophète, peuple et parole divine*

Le v. 36 contient encore trois différences que nous n'avons pas encore relevées. La première est le titre de *prophète*, הַנָּבִיא, attribué par TM à Élie. En analysant au sujet de 1 R 17,1 ce titre d'Élie,[86] nous avons noté l'importance théologique de ce terme qui y apparaît en "plus" en LXX. Nous avons conclu qu'il est vraisemblable que ce titre soit secondaire en 3 Rg 17,1, car il est improbable qu'un copiste ou qu'un éditeur ait supprimé un terme aussi important. Dans notre verset, la valeur théologique de ce terme attribué à Élie n'est pas à démontrer : face aux prophètes de Baal, il est le vrai et unique Prophète de YHWH (v. 22 ; 1 R 19,10.14.16), celui par qui se manifeste la vérité de la divinité du Seigneur. Thiel estime que la singularité de ce titre, qui apparaît ici en hébreu pour la seule fois dans l'ensemble du cycle, plaide plutôt pour son originalité. Mais, comme il le reconnaît lui-même, cette argumentation est réversible.[87] On peut penser au contraire, et c'est notre avis, que ce titre a été ajouté justement pour concrétiser la qualité prophétique d'Élie au moment crucial du face-à-face entre les "faux" et le vrai prophète.[88]

L'une des caractéristiques ou des fonctions du prophète est de transmettre la parole de YHWH, d'être médiateur entre Dieu et son peuple.[89] La prière d'Élie au v. 36 contient précisément la demande de la reconnaissance de cette mission. Il demande en effet que l'on reconnaisse *que moi je suis ton serviteur et que selon ta parole* (וּבִדְבָרְךָ)[90] *j'ai fait toutes ces choses-là* (אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). Élie appelle une justification divine au défi cultuel lancé aux prophètes de Baal et à son propre sacrifice sur le Mont Carmel. Il n'a pas pris lui-même l'initiative d'être en opposition à la Loi (Dt 12), mais il a obéi à la *parole*, à l'ordre de YHWH. Le jeu sur le mot דבר montre bien

---

[86] Cf. ci-dessus Ch. 3, 3.2.

[87] W, THIEL, *Könige*, 92 : "Die unterstellte Ausweitung im hebr. Text könnte höchstens als Konkretisierung der untitelhaften Kennzeichnung Elias als Prophet (...) oder als Ergebnis einer direkten Beeinflussung durch Mal 3,23, 2 Chr 21,12 erklärt werden." Nous avons précisément comparé ces texte ci-dessus : Ch. 3, 3.2.

[88] Dans le même sens : B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 155 ; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 225.

[89] Nous avons souligné cela au Ch. 3, 3.2.

[90] Nous retenons le *Qeré* – et non le *Ketiv* וּבִדְבָרֶיךָ, *selon tes paroles* – avec la majorité des témoins : Targum, Vulgate, Peshitta. Le pluriel convient moins bien au contexte car il ne désigne plus l'ordre de YHWH, mais ses commandements voire même ses actions. Cf. W. THIEL, *Könige*, 93 ; A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 26 ; etc.

la continuité entre la *parole* divine et les *actions* de son prophète. Or, LXX ne lit pas ici *selon ta parole* mais *par toi*, καὶ διὰ σέ, qui traduit vraisemblablement בעבריך. Le sens est alors tout différent : les actions accomplies par Élie l'ont bien été de sa propre initiative, mais elles ont bénéficié de la force divine. Si Thiel estime qu'il s'agit également d'une paraphrase du grec,[91] il nous apparaît au contraire, avec Schenker,[92] que LXX offre le texte original. L'évolution littéraire la plus vraisemblable est, en effet, celle par laquelle un éditeur aurait cherché à éviter que le sacrifice du Carmel puisse être attribué à l'initiative subjective d'Élie (LXX), en faisant de lui un prophète obéissant à l'ordre de YHWH (TM).

Enfin, l'objet de la première partie de l'intercession d'Élie n'est pas identique en TM et LXX. En effet LXX désigne précisément le groupe qui doit reconnaître la divinité du Seigneur : *ils sauront tout ce peuple que toi, Seigneur, tu es le Dieu d'Israël*, καὶ γνώτωσαν πᾶς ὁ λαὸς οὗτος ὅτι σὺ Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ. Mais TM ne mentionne pas le peuple et sa formulation est un peu différente : *aujourd'hui qu'il soit su que tu es Dieu en Israël*, הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי־אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל. Schenker montre que le sens de l'intercession du v. 36 en TM est plus large que celui de LXX.[93] D'une part la formule passive implique que la reconnaissance de YHWH ne se limite pas au peuple seulement, mais peut viser également les prophètes de Baal. D'autre part la formulation de la divinité de YHWH *en Israël* – alors que LXX a *Dieu d'Israël* – permet d'y associer non seulement les Israélites mais encore tous ceux qui habitent la terre d'Israël, comme la reine Jézabel. Il note en outre que cette perspective universaliste n'est pas tout à fait en cohérence avec la logique narrative du récit qui insiste plus sur la fidélité d'Israël à YHWH. Il se pourrait que cette nuance universelle ait été ajoutée à l'intercession originelle (LXX).

Cette remarque se greffe sur un phénomène que nous avons relevé déjà au début de cette section (2.4.) : les intercessions des v. 36 et 37 sont parallèles, peut-être même sont-elles des doublets.[94] Mais ce parallélisme n'est pas identique en TM et LXX. Pour TM, Christian Frevel note qu'il y a plusieurs différences entre les deux versets.[95] Il faut mentionner les trois prin-

---

91 W. THIEL, *Könige*, 93.

92 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 26-27.

93 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte*, 27.

94 Pour l'état de la question, en particulier de la problématique rédactionnelle, voir spécialement : C. FREVEL, *Aschera*, 82-85 ; S. TIMM, *Die Dynastie Omri*, 80-83.

95 C. FREVEL, *Aschera*, 83.

cipales. La première est précisément l'objet de la prière : le v. 36 reste indéterminé et pourrait désigner toutes les personnes habitant en Israël, également les prophètes de Baal ; au v. 37, au contraire, la prière vise le *peuple*. La seconde différence est qu'au v. 36 la reconnaissance est définie dans le temps, *aujourd'hui*, alors qu'elle ne l'est pas au v. 37. La troisième réside dans l'appel plus développé au v. 37 qu'au v. 36 : *réponds-moi, Seigneur, réponds-moi*. Or, ces trois différences n'existent pas en LXX : en grec les deux versets parlent du peuple, ils restent indéterminés pour ce qui est de la temporalité, et ils ont une longue formule d'appel. Les v. 36 et 37 sont beaucoup plus semblables dans la version grecque que dans le texte hébreu. Comment interpréter ce fait ? On peut faire un double raisonnement. Soit LXX a cherché à lisser et harmoniser son texte, et a finalement fait des v. 36 et 37 un doublet. Nous serions alors dans la perspective de Thiel. Les éléments que nous venons de mentionner n'interdisent pas cette interprétation. Mais les nombreux éléments solides que nous avons mis en lumière en faveur de l'antiquité de LXX nous invitent à la prudence. On pourrait également émettre l'hypothèse que l'éditeur hébreu, devant le doublet des v. 36-37, aurait profité d'introduire une légère modification pour évoquer l'universalité de la divinité de YHWH sans pour autant devoir renoncer aux autres éléments.[96] Ce dernier raisonnement n'a évidemment pas la force démonstrative des précédents.

3. Conclusion : TM, résultat d'une élaboration théologique et narrative

La scène du sacrifice du Mont Carmel (1 R 18,21-40) est l'un des lieux les plus importants du cycle d'Élie en ce qui concerne les divergences des textes hébreu et grec. Son étude détaillée nous permet d'abord d'écarter les explications trop rapides qui visent à considérer LXX comme le résultat d'un processus d'harmonisation de type pré-midrashique, comme le soutient Winfried Thiel pour ce passage. L'analyse minutieuse des textes dans leur logique narrative et leur cohérence interne tend au contraire à considérer LXX comme le témoin fidèle d'une *Vorlage* littérairement distincte et probablement plus ancienne que TM, comme le montre Schenker. TM apparaît ainsi comme le résultat d'une intervention éditoriale qui suppose la *Vorlage* de LXX comme base. Ces résultats confirment l'hypothèse qui se dégage progressivement de notre travail. Nous pouvons, dans cette conclu-

---

96 À l'occasion de l'étude du v. 24 nous avons rencontré le même phénomène.

sion, mettre en lumière la cohérence théologique et narrative qui a guidé la probable élaboration éditoriale qui a donné naissance au texte proto-massorétique dans cette péricope.

La principale préoccupation qui aurait guidé l'éditeur du texte hébreu était la conformité la plus grande possible du récit avec la théologie deutéronomique du Temple unique de Jérusalem. Ce souci l'a conduit à introduire un ensemble de petites corrections. En lieu et place d'un autel unique construit par les prophètes de Baal (v. 26LXX) sur l'ordre implicite d'Élie (v. 23) pour servir au sacrifice des premiers comme du second (v. 29LXX), ce correcteur introduit l'idée de deux autels préexistant à l'événement. L'autel, *qu'on avait fait* (v. 26TM), et *l'autel de YHWH qui avait été détruit* (v. 30TM) sont eux-mêmes placés dans des espaces différents, ce qui nécessite un déplacement d'Élie et du peuple (v. 29-30TM). En prenant soin de distinguer les lieux et les autels, l'éditeur évite la possible confusion syncrétiste ou idolâtrique. En outre, la mystérieuse guérison de l'autel prend une autre signification. Alors qu'elle désignait la re-consécration d'un autel païen en autel de YHWH au moyen de douze pierres (v. 32LXX), le correcteur en fait la restauration de l'autel de YHWH détruit (v. 30bTM) à cause de la centralisation du culte (cf. 2 R 23,15-20). Par quelques corrections, il introduit enfin la justification de cet acte : d'abord la référence à la construction de l'autel de Jacob à Béthel (Gn 35) est complétée par le changement de nom en Israël (v. 31TM) ; ensuite le v. 32TM mentionne explicitement que cet *autel* est (re-)*bâti au nom du Seigneur* (absent de LXX^{L}) ; enfin et surtout, cet acte de restauration est encadré par la mention de l'heure de *la montée de l'offrande* (v. 29 TM = LXX, et v. 36TM) qui le subordonne temporellement à la liturgie du Temple de Jérusalem. Cette même mention (v. 36TM) permet de corriger l'accès direct d'Élie au ciel, demeure de YHWH (v. 36 et 38LXX), par la médiation du Temple. C'est en effet par l'intermédiaire du Sanctuaire de Jérusalem que la prière est entendue par le Seigneur au ciel (cf. 1 R 8). L'intercession d'Élie, en s'effectuant à l'heure de l'offrande, est comme une expansion de la liturgie du Temple unique dont la médiation est ainsi préservée. Cette cohérence théologique se vérifie jusque dans la destinée de l'autel. En effet le rédacteur semble s'être arrangé pour qu'il ne reste plus aucune trace ni de l'autel ni du sacrifice, tout est consumé, *mangé* par *le feu de YHWH* (v. 38TM). Par ces traits significatifs et parfaitement cohérents – absents de LXX –, le texte proto-massorétique est rendu conforme au double commandement de Dt 12,2-7 : Élie n'a pas ordonné de construire un autel païen ; il n'a pas institué un lieu de culte hors de Jérusalem, puisque celui-ci existait déjà ; enfin l'autel est finalement détruit en conformité à la Loi. On observe ainsi que cette édition porte un souci de type "deutéronomiste."

Ce propos théologique spécifique entraîne également une modification notable du portrait d'Élie. Outre le fait qu'il soit, en TM, protégé de l'initiative d'avoir fait construire un autel pour Baal, Élie apparaît comme celui qui obéit à la *parole* de YHWH, à sa Loi (v. 36TM). Alors qu'il pourrait user de la force divine pour accomplir un prodige (v. 36LXX), il n'en est que le médiateur. *Prophète* par excellence (v. 36TM) dans son obéissance à la parole et sa fidélité à la Loi, il est l'exact anti-type des prophètes de Baal. Alors que la puissance de sa prière pourrait percer le ciel (v. 32LXX), il fait de son intercession le prolongement de la liturgie du Temple unique dont il respecte la médiation (v. 32TM). Ces quelques traits spécifiques correspondent parfaitement au double portrait d'Élie qui se dégageait des deux formes du chapitre 17 : un Élie thaumaturge et agissant de sa propre initiative en LXX, un intercesseur et médiateur de la puissance divine en TM.[97] Nous percevons bien la cohérence qui a guidé le travail d'édition du texte proto-massorétique.

Enfin, l'entreprise rédactionnelle se perçoit dans la finesse des harmonisations narratives. Par exemple la structure concentrique de la péricope est soulignée par la présence de *tout le peuple* au début de la première (v. 21TM), de la troisième (v. 30TM) et de la cinquième scène (v. 39TM = LXX). La logique temporelle est également revisitée pour conduire le lecteur du matin, à midi jusqu'au sacrifice du soir (v. 26TM = LXX et v. 29TM), qui est lui-même déployé jusqu'à englober plusieurs actions (v. 36 TM). Enfin, l'ordre de l'espace bénéficie également de plusieurs harmonisations. Outre le déplacement d'un autel à l'autre (v. 29TM), on observe encore une unification du thème de l'approche (נגשׁ) : Élie s'approche du peuple (v. 21TM = LXX), il invite ensuite le peuple à s'approcher (v. 30 TM = LXX), pour enfin lui-même s'approcher de l'autel ou de YHWH (v. 36TM).

[97] Voir notre Ch. 2 : le portrait d'Élie en TM : 2.3. et en LXX : 3.3 ; ainsi que les conclusions 5.

Chapitre 5.

LES DEUX PORTRAITS D'ACHAB ET LES DIFFÉRENTES CONCEPTIONS DE L'IDOLÂTRIE (1 R 18,1-20.41-46)

Les deux péricopes qui encadrent le récit du sacrifice du Mont Carmel (1 R 18,1-20 et 41-46) sont marquées par des thèmes communs : la sécheresse qui sévit dans le pays et la confrontation d'Élie et du roi Achab. C'est sur cette trame narrative que se développent les mises en récit distinctes de chacune des deux formes textuelles de l'intrigue. Dans ce chapitre, nous allons donc étudier les différences entre TM et LXX de ces deux péricopes, pour tenter de les situer chronologiquement dans l'histoire du texte. Dans la première section (1.) nous découvrirons les nuances des deux textes dans leur caractérisation de l'idolâtrie et leur portrait du roi. La seconde partie (2.) permettra d'approfondir ce portrait en jetant un regard sur deux passages où, comme en 1 R 18,45LXX, il est question en LXX des pleurs d'Achab : les récits de la guerre avec Aram (1 R 20[21]) et de la vigne de Nabot (1 R 21[20]).

1. Le Prophète et le roi, la sécheresse et l'idolâtrie/apostasie (1 R 18,1-20)

La mise en récit de la première partie du chapitre est complexe. Elle tisse plusieurs trames narratives et combine différents thèmes. La trame principale, qui court sur l'ensemble du récit et lui donne son unité, est celle de la rencontre d'Élie avec Achab. Elle débute par un ordre de Dieu à Élie, assorti d'une promesse : *va, fais-toi voir à Achab et je donnerai la pluie sur la face du sol* (v. 1), pour aboutir au face-à-face effectif du prophète et du roi (v. 16-19), le don de la pluie n'interviendra que dans la troisième péricope du chapitre (v. 45). Cette intrigue principale, placée sous le signe de la sécheresse, gouverne la longue scène intermédiaire de la rencontre d'Élie avec l'intendant du roi, Obadyahou (v. 7-16). Cette scène, et le long dialogue qui la compose, introduit un suspense dans le rythme de la narration principale et la retarde. Mais en même temps elle la prépare. En effet le v.

10, qui raconte la recherche d'Élie par Achab – dont en définitive on ne sait pas si elle est une invention d'Obadyahou ou si ce dernier rapporte un fait réel –, montre l'intensité dramatique et l'enjeu de la rencontre du prophète et du roi ; TM et LXX contiennent précisément ici une différence significative. Le long discours d'Obadyahou, qui manifeste sa peur, contribue également à souligner l'importance de cette rencontre (v. 9-14). La scène intermédiaire souligne également deux thèmes importants dans le chapitre et l'ensemble du cycle : la sécheresse et l'idolâtrie. Le motif de la sécheresse est clairement manifesté par le micro-récit relatant la quête de fourrage pour le bétail (v. 5-6) ; ici encore TM et LXX ont des différences intéressantes. Le thème de l'idolâtrie est également souligné plusieurs fois dans la péricope. D'abord par le récit de l'aide apportée par Obadyahou aux prophètes de YHWH persécutés par Jézabel : le narrateur mentionne d'abord ce fait, de manière un tout petit peu différente en hébreu et en grec (v. 4), puis Obadyahou lui-même le rapporte à Élie (v. 13). Ce thème apparaît ensuite dans la mention de l'apostasie du roi et de sa maison (v. 18), qui est en définitive la véritable cause de la sécheresse ; TM et LXX offrent ici une différence très importante. Enfin, l'idolâtrie est manifestée par l'ordre d'Élie de rassembler au Carmel Israël et les prophètes *qui mangent à la table de Jézabel* (v. 19) ; la qualification de ces prophètes est encore différente en hébreu et en grec. Ce premier ensemble narratif du chapitre met en scène trois personnages principaux : le prophète, le roi et son intendant. Pourtant, à plusieurs reprises, il est question d'un quatrième acteur qui, sans monter sur scène, semble jouer un rôle non négligeable : la reine Jézabel. Nous avons en effet noté qu'elle est mentionnée par trois fois (v. 4.13.19), toujours en lien avec le thème de l'idolâtrie. L'ombre de Jézabel plane sur l'intrigue de notre passage.

Il était important de commencer par démêler les fils de la narration car, si les deux formes textuelles de cette péricope sont très proches l'une de l'autre, les quelques différences, d'ordre littéraire, affectent la mise en récit. Pour envisager la relation qu'entretiennent ici les textes hébreu et grec, nous allons d'abord décrire les différences les plus significatives et les analyser (1.1.). Cela nous conduira à envisager l'évolution littéraire du texte en dégageant les accents narratifs et théologiques propres à chacune des deux formes du récit (1.2).

1.1. *Description et analyse des différences*

Les différences majeures entre TM et LXX de 1 R 18,1-18 se répartissent en trois ensembles qui affectent chacun un des niveaux de la narration que nous avons décrits ci-dessus : la mise en scène d'Obadyahou, de Jézabel –

indirecte-ment – et d'Achab (v. 3-6), la rencontre d'Élie avec Obadyahou (v. 7-15) et enfin la rencontre du prophète et du roi (v. 16-20).

1.1.1. *Mise en scène d'Obadyahou, de Jézabel et d'Achab (v. 3-6)*

La mise en scène des personnages se fait dans un petit récit qui raconte comment le roi et son intendant préparent et mènent une expédition pour chercher de l'eau pour le bétail. On y rencontre quelques différences entre TM et LXX.

a. L'extermination des prophètes du Seigneur (v. 4)

La première petite différence de notre chapitre se situe dans un détail du v. 4. Dans une sorte de flash-back et en guise de présentation du personnage d'Obadyahou, le narrateur raconte comment l'intendant du roi, à cause de sa crainte de YHWH (v. 3), avait caché cent prophètes de YHWH dans des grottes et les avait approvisionnés durant la persécution de Jézabel. Cette persécution est précisément qualifiée d'extermination par TM : בְּהַכְרִית אִיזֶבֶל אֵת נְבִיאֵי יְהוָה *quand Jézabel exterminait* (infinitif construit hifil de כרת) *les prophètes de YHWH.* LXX, de son côté, a un sens un peu plus "soft" : ἐν τῷ τύπτειν τὴν Ἰεζάβελ τοὺς προφήτας Κυρίου, *quand Jézabel frappait les prophètes du Seigneur.* Si la construction de la phrase grecque est littéralement calquée sur l'hébreu, le verbe τύπτω signifie plutôt *frapper, battre,* et ne rend jamais ailleurs le hifil de כרת.[1] Il traduit généralement l'hébreu נכה au hifil (cf. 2 S 24,17 ; 2 R 3,24 ; 6,22 ; etc.). Si le sens est évidemment très proche, et que très peu de critiques ont relevé cette nuance,[2] TM semble tout de même plus incisif. Il est en outre frappant de constater qu'au verset suivant (v. 5), le narrateur hébreu met le même verbe dans la bouche d'Achab, pour décrire l'abattage des bêtes en cas de manque de fourrage, traduit alors plus littéralement en grec par ἐξολοθρεύω. Il n'est pas impossible de penser que le grec ait lu des verbes hébreux différents dans ces deux versets consécutifs.

---

[1] כרת au hifil est le plus souvent traduit par ἐξολοθρεύω, *détruire, anéantir, exterminer* (dans les Règnes en 1 S 2,33 ; 24,22 ; 28,9 ; 2 S 7,9 ; 1 R 11,16 ; 18,5 ; 20,21 ; 2 R 9,8), parfois par ἐξαίρω, *lever, enlever* (1 S 20,15 ; 1 R 9,7).

[2] Elle n'est guère notée que par A. ŠANDA, *Könige*, 427.

b. La planification de l'expédition (v. 5)

Les v. 5-6 forment un micro-récit qui raconte la recherche de fourrage par le roi et son intendant Obadyahou. Arrêtons-nous d'abord au v. 5 où nous trouvons quelques différences plus significatives. Dans le tableau suivant, les italiques signalent les "plus," et le souligné les leçons différentes.

LXX		TM	
καὶ εἶπεν 'Αχαὰβ πρὸς 'Αβδειού Δεῦρο καὶ διέλθωμεν ἐπὶ τὴν γῆν ἐπὶ πηγὰς τῶν ὑδάτων καὶ ἐπὶ χειμάρρους, ἐάν πως εὕρωμεν βοτάνην καὶ περιποιησώμεθα ἵππους καὶ ἡμιόνους, καὶ οὐκ ἐξολοθρευθήσονται ἀπὸ τῶν σκηνῶν.	[5]Et Achab dit à Abdeiou : "Viens *et que nous* *parcourions* le pays, les sources d'eau et les torrents, si de quelque ma- nière nous ne trou- verons de l'herbe et nous garderons en vie les chevaux et les mulets, et ils ne périront pas loin des tentes."	[5]Et Achab dit à Obadyahou : "Va dans le pays vers *toutes* les sources d'eau et vers *tous* les tor- rents, peut-être trouve- rons-nous de l'herbe et garderons-nous en vie cheval et mulet et nous n'aurons pas à abattre de bétail."	וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֶל־עֹבַדְיָהוּ לֵךְ בָּאָרֶץ אֶל־כָּל־מַעְיְנֵי הַמַּיִם וְאֶל כָּל־הַנְּחָלִים אוּלַי ׀ נִמְצָא חָצִיר וּנְחַיֶּה סוּס וָפֶרֶד וְלוֹא נַכְרִית מֵהַבְּהֵמָה׃

Au début du v. 5, dans l'ordre d'Achab à Obadyahou, le grec contient une expression différente de l'hébreu : *Viens, et que nous parcourions !* L'adverbe ou l'interjection, δεῦρο, *viens, allez,* est suivie du verbe διέρχομαι à la première personne du pluriel subjonctif aoriste. Dans l'Ancien Testament grec, δεῦρο – et sa forme plurielle δεῦτε – est toujours utilisé comme un exhortatif accompagnant un impératif ou comme un impératif direct.[3] Il est l'équivalent de l'impératif du verbe הלך ou parfois de l'un de ses synonymes (בוא, עלה, אתה). Alors que dans la littérature extra-biblique de l'époque gréco-romaine il signifie toujours "viens" et jamais "va," on le

[3] Cf. l'étude détaillée de E. EYNIKEL, J. LUST, "The Use of ΔΕΥΡΟ and ΔΕΥΤΕ in the LXX," *ETL* 67 (1991) 57-68.

trouve avec les deux sens en LXX, comme c'est le cas pour הלך.[4] Or, à la suite d'une étude de Avalos,[5] Eynickel et Lust ont montré que l'usage de traduire l'impératif de הלך, quand il a le sens de "va" par δεῦρο / δεῦτε se limite aux sections des Règnes (βγ et γδ) soumises à la recension καίγε (et à Dn 12,9 Théodotion). Dans les autres cas et en LXX^{L} de ces sections, le sens "va" de l'impératif de הלך est toujours traduit par le verbe πορεύω. Δεῦρο a donc toujours le sens de "viens" en dehors de la recension καίγε, comme dans le grec extra-biblique.[6] De fait, dans notre verset, le sens "viens" s'accorde mieux avec la logique de la phrase que "va." La traduction δεῦρο correspond donc bien à l'impératif לֵךְ que nous trouvons en TM, même si ce dernier a plutôt le sens de "va" dans la structure de la phrase hébraïque.

Une majorité de critiques, à la suite de Thenius, considère le petit "plus" de LXX comme original.[7] Selon eux, l'ensemble δεῦρο καὶ διέλθωμεν traduit la *Vorlage* לֵךְ וְנַעֲבֹר, qui s'accorde bien avec la suite du verset et la première personne du pluriel futur (נִמְצָא), ainsi qu'avec le v. 6 qui reprend l'infinitif du même verbe לַעֲבָר־בָּהּ, *pour le parcourir*. Orlinsky, qui accepte également la leçon grecque, a proposé de reconstruire le texte en לֵךְ וְנַעַבְרָה, *viens, afin que nous parcourions* ![8] Grammaticalement ce serait la restitution la plus correcte (le ָה paragogique de l'inaccompli inverti en fait un cohortatif indirect). Cette différence n'est pas uniquement formelle mais

---

4 Cf. C.B. CRAID, "Toward a Lexicon of the Septuagint," in R. KRAFT (ed.), *Septuagintal Lexicography*, 123.

5 H. AVALOS, "ΔΕΥΡΟ / ΔΕΥΤΕ and the Imperatives of הלך. New Criteria for the *Kaige* Recension of Reigns," *EstBib* 47 (1989) 165-176. Il a tenté de démontrer que "a clear distinction can be made between the different parts of the books of Kingdoms on the basis of the Greek translations of the imperatives of הלך. While the Old Greek version usually translates this verb with forms of πορεύω, the καιγε-recension prefers to translate with δεῦρο/δεῦτε."

6 E. EYNIKEL, J. LUST, "The Use of ΔΕΥΡΟ and ΔΕΥΤΕ in the LXX," spéc. 66-68. Dans le cycle d'Élie cela se vérifie en 1 R 17,3.9 ; 18,1.8.11.14.21 ; 19,15 où LXX rend toujours l'impératif de הלך, "va," par πορεύω. 1 R 18,5 est la seule occurrence de δεῦρο dans nos chapitres.

7 O. THENIUS, *Könige*, 219-220 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 366 ; A. ŠANDA, *Könige*, 428 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 220 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 152 ; I. BENZINGER, *Könige*, 108 ; R. KITTEL, *Könige*, 142 ; J. GRAY, *Kings*, 386 ; W. THIEL, *Könige*, 85 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 544 ; A. JEPSEN, in *BHS*, 604 (qui est plus prudent et met un point d'interrogation) etc. ; suivi également par les traductions de BJ et Osty.

8 H.M. ORLINSKY, "On the Commonly Proposed Lēḵ wᵉna‘ᵃḇōr of I Kings 18,5," *JBL* 59 (1940) 515-517. Suivi par J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 299 et 309 ; M. COGAN, *1 Kings*, 437.

d'ordre littéraire, car les formules distinctes affectent le sens du verset. Selon TM, Obadyahou est envoyé seul. Cela donne un bon cadre pour la rencontre seul à seul avec Élie. Pour LXX, au contraire, le roi et Obadyahou partent ensemble pour se séparer ensuite. L'évolution littéraire peut s'expliquer dans les deux sens. On peut imaginer que LXX harmonise avec la première personne du pluriel et le verbe au v. 6, comme le suggère Barthélemy : il est plus "vraisemblable que le traducteur grec s'est permis cette traduction glosée pour les motifs explicités par Thenius."[9] Mais il n'est pas impossible que TM ait inséré ici le thème de la solitude d'Obadyahou pour introduire à la rencontre face à face avec le prophète (v. 7).

La seconde différence du verset est la précision massorétique sur l'extension des recherches : *vers toutes les sources d'eau et vers tous les torrents*. Si cette différence est remarquée par les commentaires, elle est considérée soit comme un oubli du traducteur,[10] soit comme une extension scribale en hébreu.[11]

La dernière proposition du verset a une forme assez différente qu'on la lise en grec ou en hébreu. וְלוֹא נַכְרִית מֵהַבְּהֵמָה, peut se traduire littéralement *et nous n'aurons pas à retrancher parmi le bétail*. Le verbe כרת, au hifil, *abattre, exterminer, retrancher*, a un sujet collectif : le roi et son intendant – ou le peuple entier (?) – seraient conduits à abattre du bétail s'ils ne trouvaient pas de fourrage. Mais la construction de la phrase semble difficile à plusieurs exégètes.[12] En LXX, le verbe d'abord est différent : καὶ οὐκ ἐξολοθρευθήσονται, futur passif de la 3ème personne du pluriel de ἐξολοθρεύω, *ils ne seront pas exterminés* ; on peut le comprendre également dans un sens moyen : *ils ne périront pas*. Le grec semble donc plutôt lire un nifal : וְלוֹא יִכָּרְתוּ, *et ils ne seront pas abattus*, ou *et ils ne périront pas*. Les sujets sont *les chevaux et les mulets*, ἵππους καὶ ἡμιόνους, de la proposition précédente. Le complément ensuite désigne le mouvement d'éloignement de l'exécution, ἀπὸ τῶν σκηνῶν, *loin des tentes*. Mais le substantif σκηνή pose ici un problème d'interprétation. Que viennent faire des tentes dans ce contexte ? Il faut d'abord souligner que LXX^L offre une forme très différente de la fin du verset, plus proche de TM : καὶ οὐκ ἐξολοθρευθήσεται ἀφ' ἡμῶν κτήνη, *et le bétail ne nous sera pas retranché*. C'est sur cette base que Wellhausen, le premier, a proposé de corriger

---

9 D. Barthélemy, *CTAT*, vol. 1, 369-370 ; de même S.J. De Vries, *1 Kings*, 214.

10 W. Thiel, *Könige*, 85.

11 B. Stade, F. Schwally, *Kings*, 152 ; S.J. De Vries, *1 Kings*, 214.

12 A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 366 ; C.F. Burney, *Kings*, 221.

le texte hébreu en וְלוֹא תִכָּרֵת מִמֶּנּוּ בְּהֵמָה.[13] La question est donc de savoir laquelle des deux formes grecques est la plus ancienne, et si l'une d'elles peut représenter une *Vorlage* différente de TM. On peut noter d'abord que σκηνή et κτήνη sont assez proches pour permettre une confusion interne au grec. Mais dans quel sens cette confusion a-t-elle pu se produire ? Il est plus vraisemblable d'imaginer qu'un correcteur a harmonisé son texte grec au TM plutôt que l'inverse ; à moins qu'il ne s'agisse d'une erreur textuelle. Nous pouvons provisoirement considérer LXX^L comme une leçon grecque secondaire corrigée sur l'hébreu du TM.

Reste à comprendre le sens du texte grec supposé plus ancien, et particulièrement de σκηνή dans ce contexte. Le substantif σκηνή peut traduire plusieurs mots hébreux : אֹהֶל, *la tente* au sens strict, מִשְׁכָּן, *l'habitation, le lieu de séjour*, ou סֻכָּה, *la hutte*.[14] Ces tentes désignent-elles des huttes pour le bétail, comme en Gn 33,17 (TM : סֻכָּה) ou en 2 Ch 14,14 (TM : אֹהֶל), ou s'agit-il d'un camp d'hommes auquel cas les trois mots hébreux pourraient se trouver dans la *Vorlage* ? LXX présenterait un texte cohérent si l'on comprenait cette proposition comme une allusion à la préservation de la puissance militaire d'Achab. Si l'on pense que les chevaux désignent la cavalerie pour les chars de combat, et les mulets la monture du roi (1 R 1,33.38.44),[15] les tentes pourraient se rapporter à un camp de soldats. Avec du fourrage au camp, les chevaux et mulets n'auront pas à aller chercher de l'eau et paître au loin sans succès et au risque de périr. La recherche d'herbe concerne donc la sécurité de l'État. Le sens est presque plus cohérent que TM où les bêtes de somme apparaissent à côté des bêtes de combat. LXX aurait ici un caractère guerrier plus marqué que TM.[16]

c. Le départ de l'expédition (v. 6)

Dans ce petit récit sur la recherche de fourrage, le v. 6 offre également deux petites différences qu'il est nécessaire de signaler (les italiques indiquent les "plus," et le souligné les leçons différentes).

---

[13] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 279 ; suivi par C.F. BURNEY, *Kings*, 221.

[14] Cf. W. MICHAELIS, "σκηνή," *TWNT*, vol. 7, 369-396, spéc. 370-374 ; M. HARL, *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie 1), Paris 1986, 66 ; A. Le BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *L'Exode* (La Bible d'Alexandrie 2), Paris 1989, 267.

[15] Cf. W. THIEL, *Könige*, 116 ; J. GRAY, *Kings*, 390 ; P. BUIS, *Rois*, 143 ; etc. Voir la situation analogue en 2 R 7,13.

[16] Nous retrouverons une allusion guerrière dans le v. 10LXX.

LXX		TM	
καὶ ἐμέρισαν	[6]Et ils répartirent	[6]Et ils répartirent	וַיְחַלְּקוּ לָהֶם
ἑαυτοῖς τὴν ὁδὸν	pour eux-mêmes le	pour eux le pays	אֶת־הָאָרֶץ
τοῦ διελθεῖν	chemin pour le	pour le parcourir :	לַעֲבָר־בָּהּ
αὐτήν·	parcourir :		
'Αχαὰβ ἐπορεύθη	Achab alla par un	Achab alla par un	אַחְאָב הָלַךְ
ἐν ὁδῷ μιᾷ,	chemin,	chemin *seul*,	בְּדֶרֶךְ אֶחָד לְבַדּוֹ
καὶ 'Αβδειοὺ	et Abdeiou alla par	Et Obadyahou alla	וְעֹבַדְיָהוּ הָלַךְ
ἐπορεύθη ἐν ὁδῷ	un autre chemin	par un autre che-	בְּדֶרֶךְ־אֶחָד לְבַדּוֹ׃
ἄλλῃ μόνος.	seul.	min seul.	

La première réside dans la désignation du lieu que Achab et Obadyahou se répartissent : pour l'hébreu il s'agit du pays : *ils répartirent pour eux le pays* (אֶת־הָאָרֶץ) *pour le parcourir*. Cela rappelle directement l'ordre du v. 5 : *Va dans le pays*, בָּאָרֶץ (TM = LXX). Le grec quant à lui désigne le *chemin* à parcourir : καὶ ἐμέρισαν ἑαυτοῖς τὴν ὁδὸν τοῦ διελθεῖν αὐτήν. Ce terme s'accorde alors avec la suite du v. 6 et le v. 7 où le mot revient trois fois en tout (TM = LXX). Cette différence pourrait refléter un processus d'harmonisation que l'on peut interpréter en deux sens opposés : soit LXX harmonise ὁδός avec le v. 7, soit TM harmonise הָאָרֶץ pour le faire concorder au v. 5.

La seconde différence consiste en la précision, qui couvre les v. 6-7, selon laquelle les personnages sont seuls en chemin. Au v. 6, le grec omet la mention que Achab est seul en chemin (לְבַדּוֹ), mais la garde pour Obadyahou (μόνος) ; tandis qu'au v. 7, il précise pour Achab comme pour Élie qu'ils sont seuls (μόνος), ce que ne fait pas TM. On peut lire cette différence en lien avec celle du début du v. 5. En ce sens, LXX met en relief la rencontre seul à seul entre Obadyahou et Élie, tandis que TM souligne le fait que Achab et Obadyahou sont séparés dans leur expédition.

1.1.2. *La rencontre avec Obadyahou (v. 7-15)*

Dans la scène de la rencontre entre Élie et Obadyahou, qui prépare celle qui surviendra entre le prophète et le roi, un certain nombre de différences entre LXX et TM sont à relever.

a. La hâte de l'intendant (v. 7LXX)

La rencontre elle-même (v. 7) n'est pas totalement identique dans les deux textes (l'italique signale les "plus" et le souligné une leçon différente).

LXX		TM	
Καὶ ἦν Ἀβδειοὺ ἐν τῇ ὁδῷ μόνος, καὶ ἦλθεν Ἠλειοὺ εἰς συνάντησιν αὐτοῦ μόνος·	[7]Et Abdeiou était en chemin *seul*, et Élie *vint* à sa rencontre *seul*,	[7]Et il advint, Oba- dyahou (étant) en chemin, *voici* qu'Élie (vint) à sa rencontre,	וַיְהִי עֹבַדְיָהוּ בַּדֶּרֶךְ וְהִנֵּה אֵלִיָּהוּ לִקְרָאתוֹ
καὶ Ἀβδειοὺ ἔσπευσεν	et *Abdeiou* <u>se hâta</u>	et il le <u>reconnut</u>	וַיַּכִּרֵהוּ
καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ	et il tomba sur sa face	et il tomba sur sa face	וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו
καὶ εἶπεν Εἰ σὺ εἶ αὐτός, κύριέ μου Ἠλειού;	et il dit : "Est-ce que c'est toi celui- ci, mon seigneur Élie ?"	et il dit : "Est-ce que c'est toi celui- ci, mon seigneur Élie ?"	וַיֹּאמֶר הַאַתָּה זֶה אֲדֹנִי אֵלִיָּהוּ׃

En TM le prophète surgit sur le chemin de l'intendant : וְהִנֵּה, *et voici*, n'a pas d'équivalent en grec (qui serait ἰδού). Cet adverbe souligne la surprise et la soudaineté de l'apparition d'Élie. La rencontre est moins abrupte en LXX.

En outre, la réaction d'Obadyahou au surgissement d'Élie est différente. L'hébreu mentionne explicitement qu'Obadyahou reconnaît le prophète : וַיַּכִּרֵהוּ וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו, *et il <u>le reconnut</u> et tomba sur sa face*. Le grec quant à lui, outre l'explicitation du sujet, n'insiste pas sur cette reconnaissance, mais exprime proprement la réaction de l'intendant du roi : καὶ Ἀβδειοὺ ἔσπευσεν καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ, *et Abdeiou <u>se hâta</u>* (ou éventuellement *s'effraya*) *et tomba sur sa face*. Un certain nombre de critiques considèrent que le verbe σπεύδω, *se hâter, se presser, être pressé*, reflète une leçon originale que l'on peut restituer par וַיְמַהֵר (piel de מהר), *et il se hâta*.[17] L'expression manifesterait la hâte avec laquelle Obadyahou s'est

[17] O. THENIUS, *Könige*, 220 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 366 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 152 ; I. BENZINGER, *Könige*, 108. Selon Thenius, וַיַּכִּרֵהוּ

précipité au sol, face contre terre. On trouve un très bon parallèle en 1 S 28,20 où Saül, épouvanté par le message de Samuel remonté du séjour des morts, montre la même précipitation à se jeter à terre :

Et Saül se hâta et tomba à terre de tout son long et il était terrifié par les paroles de Samuel.	וַיְמַהֵר שָׁאוּל וַיִּפֹּל מְלֹא־קוֹמָתוֹ אַרְצָה וַיִּרָא מְאֹד מִדִּבְרֵי שְׁמוּאֵל	καὶ ἔσπευσεν Σαοὺλ καὶ ἔπεσεν ἑστηκὼς ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐφοβήθη σφόδρα ἀπὸ τῶν λόγων Σαμουήλ·

Il faut noter que l'expression de la hâte est ici explicitement liée à la peur. De fait, dans le verset suivant (1 S 28,21), nous retrouvons le même verbe grec qu'au v. 20 et dans notre passage : καὶ εἰσῆλθεν ἡ γυνὴ πρὸς Σαουλ καὶ εἶδεν ὅτι ἔσπευσεν σφόδρα, *et la femme alla vers Saül et vit qu'il était très effrayé.* Le contexte ne laisse alors aucun doute sur le sens du verbe σπεύδω dans ces deux occurrences. Grillet et Lestienne traduisent les deux versets dans ce sens : *Et Saül fut bouleversé et il tomba de tout son long… elle vit qu'il était bouleversé.*[18] Or au v. 22, l'hébreu a וַתֵּרֶא כִּי־נִבְהַל, *et elle vit qu'il était effrayé.* Le verbe בהל au nifal, comme ici, ou au piel combine en effet le sens de hâte à celui de trouble, peur ou consternation.[19] Comme l'a montré Walters,[20] l'usage le plus fréquent de σπεύδω – et de ses composés – sert précisément à rendre ce sens de בהל (cf. Ex 15,15).[21] La présence de ce verbe grec en 1 S 28,20 et 21 a conduit Wellhausen à faire l'hypothèse qu'au v. 20 également ἔσπευσεν traduisait le verbe בהל, וַיִּבָּהֵל (nifal inaccompli inverti), avec sa nuance de peur, plutôt que וַיְמַהֵר, qu'il trouve "unverständlich."[22] On pourrait donc appliquer la même procédure à 1 R 18,7, et restituer וַיִּבָּהֵל comme *Vorlage* qui insisterait sur la notion de terreur plus que sur la simple rapidité. Or, à y regarder de près, force est de constater que, dans l'ensemble Samuel-Rois, le verbe σπεύδω ne traduit

serait le résultat de la fusion du כר en un מ, et de la confusion du ר et du ה ; W. THIEL, *Könige*, 85 estime que cette corruption est très invraisemblable.

18 Cf. B. GRILLET, M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règnes*, 399.

19 Cf. *HALAT*, 107 ; *BDB*, 96.

20 P. WALTERS, *The Text of the Septuagint,* 144-148.

21 Cf. A. Le BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *L'Exode,* 175.

22 J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 141. Suivi par S.R. DRIVER, *Books of Samuel*, 169. En sens contraire, B. GRILLET, M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règnes*, 399 : "la LXX n'a pas jugé bon de rendre les deux verbes différents du TM par deux verbes grecs différents."

בהל que dans le cas de 1 S 28,21.[23] Dans la grande majorité des cas il traduit le verbe מהר au piel[24] qui n'exprime pas explicitement cette nuance de crainte.[25]

En conclusion, il faut penser que la leçon du v. 20 LXX, ἔσπευσεν, exprime d'abord l'empressement d'Obadyahou. Cette hâte manifeste également sa peur ou sa frayeur, et cela de manière explicite ou implicite selon les deux *Vorlagen* hébraïques possibles : וַיִּבָּהֵל ou וַיְמַהֵר. TM de son côté a un sens plus neutre et plus précis à la fois : plus neutre car il ne laisse pas transparaître les sentiments ou les émotions d'Obadyahou, et plus précis car il relève explicitement que l'intendant reconnaît le prophète.

b. Le discours d'Obadyahou (v. 9-14)

Dans la longue intervention d'Obadyahou qui suit sa rencontre avec Élie (v. 9-14), plusieurs petites différences émaillent les deux formes du texte. Nous nous contenterons d'une synopse des v. 9-12, les deux derniers versets n'ayant pas de différence significative (les "plus" sont en italiques et les leçons divergentes sont soulignées).

LXX		TM	
καὶ εἶπεν 'Αβδειοὺ Τί ἡμάρτηκα; ὅτι δίδως τὸν δοῦλόν σου εἰς χεῖρα 'Αχαὰβ τοῦ θανατῶσαί με;	9Et *Abdeiou* dit : "Qu'est-ce que j'ai péché pour que tu livres ton serviteur dans la main d'Achab pour me faire mourir ?	9Et il dit : "Qu'est-ce que j'ai péché pour que *toi* tu livres ton servi- teur dans la main d'Achab pour me faire mourir ?	וַיֹּאמֶר מֶה חָטָאתִי כִּי־אַתָּה נֹתֵן אֶת־עַבְדְּךָ בְּיַד־אַחְאָב לַהֲמִיתֵנִי׃
ζῇ Κύριος ὁ θεός σου,	10Il est vivant le Seigneur ton Dieu,	10Il est vivant YHWH ton Dieu	חַי ׀ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

23 Le verbe בהל n'apparaît d'ailleurs qu'une seule autre fois dans ce même ensemble : 2 S 4,1 où נִבְהָלוּ est traduit par παρείθησαν, *ils se laissèrent aller*, qui n'a manifestement pas la même nuance.

24 Cf. 1 S 4,14 ; 23,27 ; 25,18.23.34 ; 28,20.24 ; 1 R 20,33.41 (= LXX 21,33.41) ; 2 R 9,13. En 1 S 4,16 σπεύδω n'a pas d'équivalent en hébreu ; en 2 S 4,4 il traduit le verbe חפז ; et en 2 S 17,16, διαβαίνων σπεῦσον traduit la formule hébraïque עָבוֹר תַּעֲבוֹר.

25 P. WALTERS, *The Text of the Septuagint*, 147 : seul מהר nifal peut avoir explicitement ce sens.

εἰ ἔστιν ἔθνος ἢ βασιλεία οὗ οὐκ ἀπέστειλεν ὁ κύριός μου ζητεῖν σε,	s'il y a une nation ou un royaume où mon seigneur n'a pas envoyé *te* chercher,	s'il y a une nation et un royaume où mon seigneur n'a pas envoyé chercher là bas,	אִם־יֵשׁ־גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא־שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ
καὶ εἰ εἶπον Οὐκ ἔστιν·	et ils ont dit : il n'y a pas.	et ils ont dit : il n'y a pas.	וְאָמְרוּ אָיִן
καὶ ἐνέπρησεν τὴν βασιλείαν καὶ τὰς χώρας αὐτῆς, ὅτι οὐχ εὕρηκέν σε.	Et il incendia le royaume et ses lieux, parce qu'il ne t'avait pas trouvé.	Et il a fait jurer le royaume et la nation que l'on ne t'avait pas trouvé.	וְהִשְׁבִּיעַ אֶת־הַמַּמְלָכָה וְאֶת־הַגּוֹי כִּי לֹא יִמְצָאֶכָּה׃
καὶ νῦν σὺ λέγεις	11Et maintenant toi tu dis :	11Et maintenant toi tu dis :	וְעַתָּה אַתָּה אֹמֵר
Πορεύου, ἀνάγγελλε τῷ κυρίῳ σου.	Va, annonce à ton seigneur.	Va, dis à ton seigneur : *Voici Élie !*	לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ׃
καὶ ἔσται ἐὰν ἐγὼ ἀπέλθω ἀπὸ σοῦ, καὶ πνεῦμα Κυρίου ἀρεῖ σε εἰς τὴν γῆν, ἣν οὐκ οἶδα·	12Et il arrivera, quand moi je serai parti loin de toi, l'esprit du Seigneur t'emportera *dans le pays* que je ne sais pas ;	12Et il arrivera, (quand) moi je serai parti loin de toi, l'esprit de YHWH t'emportera où je ne sais pas	וְהָיָה אֲנִי אֵלֵךְ מֵאִתָּךְ וְרוּחַ יְהוָה ׀ יִשָּׂאֲךָ עַל אֲשֶׁר לֹא־אֵדָע
καὶ εἰσελεύσομαι ἀπαγγεῖλαι τῷ 'Αχαάβ,	et j'irai annoncer à Achab,	t j'irai annoncer à Achab, *et il ne te trouvera pas*	וּבָאתִי לְהַגִּיד לְאַחְאָב וְלֹא יִמְצָאֲךָ
καὶ ἀποκτενεῖ με· καὶ ὁ δοῦλός σού ἐστιν φοβούμενος τὸν κύριον ἐκ νεότητος αὐτοῦ.	et il me tuera ; mais ton serviteur craint le Seigneur depuis sa jeunesse.	et il me tuera, mais ton serviteur craint YHWH depuis ma jeunesse.	וַהֲרָגָנִי וְעַבְדְּךָ יָרֵא אֶת־יְהוָה מִנְּעֻרָי׃

Le v. 10 présente une différence importante entre LXX et TM. Obadyahou rapporte à Élie la recherche du prophète par le roi. La fin du verset attire en effet notre attention car l'attitude du roi n'est pas la même qu'on lise le texte en grec ou en hébreu. Là où l'hébreu dit que le roi a fait jurer (hifil du verbe שבע) le royaume auquel il s'adresse, avec tout son peuple, pour s'assurer que le prophète n'y a pas été trouvé, le grec affirme que Achab l'a incendié.

Les difficultés de la formulation grecque semblent multiples. Du point de vue textuel d'abord, Klostermann[26] pense qu'il s'agit d'une corruption interne au grec : καὶ ἐνέπρησεν – de ἐμπίπρημι, *incendier, brûler, mettre le feu* – serait le résultat d'une mauvaise lecture de καὶ ἐνέπλησεν – de ἐμπίπλημι, *remplir, satisfaire* – qui correspond à וְהִשְׂבִּיעַ – de שׂבע, *remplir, combler* ou *rassasier*. Si cette conjecture est à première vue séduisante, puisque la différence ne tiendrait qu'à une seule lettre, elle suppose en fait deux erreurs successives. Il y aurait d'abord une confusion entre שׁבע (du TM) et שׂבע. Si le texte consonantique ne fait pas de différence entre le shin et le sin, le contexte ne permet pas de lire שׂבע. À cette première confusion viendrait s'ajouter une seconde entre un ρ et un λ, ce qui est très peu probable. La conjecture de Klostermann se situe donc à deux niveaux d'hypothèse, ce qui la rend peu vraisemblable. S'il y a corruption du grec, elle reste inexpliquée. De son côté, Thiel pense plus simplement qu'il s'agit d'une interprétation du traducteur.[27] Mais une interprétation a plutôt tendance à simplifier un texte qu'à le complexifier. Il vaut donc mieux penser que le grec lit une leçon hébraïque différente de TM que l'on pourrait restituer par וְהִצִּית (hifil de יצת). La confusion et la corruption à partir de וְהִשְׁבִּיעַ ne sont pas possibles.

L'expression grecque présente un deuxième type de difficulté, son interprétation. Thiel note, en effet, que LXX accorde à Achab bien plus de pouvoir sur les puissances étrangères qu'il n'en a jamais eu.[28] Mais le texte hébreu pose une difficulté analogue. Si Achab n'avait pas assez de force militaire pour incendier les pays voisins, aurait-il eu suffisamment d'envergure et d'autorité politique pour leur imposer un serment ? On peut en douter.[29] Il ne faut donc pas chercher la leçon originale en fonction d'une plus grande vraisemblance historique. La différence semble plutôt résider dans l'image que le narrateur veut donner d'Achab et des moyens que ce dernier utilise : d'un côté il use de pression diplomatique[30] et de

---

26 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 366. Suivi par A. ŠANDA, *Könige*, 428, C.F. BURNEY, *Kings*, 221 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 309 ; *GELS*, 147 ; S.J. DE VRIES, *1 Kings*, 214 ; ce dernier fait une confusion car il pense que la conjecture permet de restituer l'équivalent de TM : "ἐνέπρησεν is a corruption of ἐνέπλησεν = הִשְׁבִּיעַ *adjure*" ?!

27 W. THIEL, *Könige*, 85.

28 W. THIEL, *Könige*, 85.

29 Cf. W. THIEL, *Könige*, 120.

30 Notons que la diplomatie s'accorderait bien avec la première partie du verset si elle désignait effectivement l'idée d'une forme d'extradition pratiquée dans le Moyen-Orient

l'autre de force militaire, voire même de violence – car il incendie non pour que les nations livrent Élie, à qui elles auraient accordé l'asile, mais parce qu'elles ne l'ont précisément pas trouvé ! En conclusion, si la variante n'est pas due à une corruption identifiable, nous sommes en présence d'une différence de type littéraire qui décrit deux attitudes du roi, deux portraits d'Achab.

Ce verset contient une autre différence à relever, intimement liée à la précédente. L'apposition à *royaume* n'est effectivement pas la même : en hébreu, il s'agit logiquement du גּוֹי, *la nation*, *le peuple*, comme au début du verset, mais dans l'ordre inverse. Le grec a χώρα à l'accusatif pluriel, qui a le sens très général de *place*, *lieu*, *territoire* ou *pays*. Il peut traduire différents substantifs hébreux : אֶרֶץ (2 R 18,33 – LXX^L le traduit alors par γῆ ; 1 Ch 20,1) ou מְדִינָה. Cette différence souligne la cohérence littéraire de chacune des deux formes du texte,[31] car on ne peut brûler une nation ou un peuple, mais bien des lieux, des villes et des villages ; mais par contre on peut leur faire prêter serment.

Le v. 11 est à mettre en parallèle aux v. 8 et 14 qui encadrent l'intervention d'Obadyahou et dont le contenu est identique. Il s'agit de l'ordre d'Élie à Obadyahou, dans la bouche même du prophète au v. 8 et dans celle de l'intendant du roi au v. 14 : *va, dis à ton seigneur : Voici Élie !* לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ, πορεύου, λέγε τῷ κυρίῳ σου Ἰδοὺ Ἠλειού. Dans le v. 11, au centre de son intervention, l'intendant rappelle également l'ordre du prophète. Si TM a exactement la même formule que dans les deux autres passages, le grec est un peu différent : πορεύου, ἀνάγγελλε τῷ κυρίῳ σου. D'abord le verbe utilisé n'est plus simplement λέγω, *dire*, mais ἀναγγέλλω, *annoncer*. Si le verbe אמר est très rarement rendu par ἀναγγέλλω (Jb 8,10 ; Ps 101,23 ; Dn 2,4), ce dernier traduit généralement – et partout ailleurs dans les Règnes – le verbe נגד au hifil et éventuellement au hofal. Il n'est donc pas inimaginable que LXX représente une *Vorlage* différente de TM : הַגֵּד comme en 2 S 18,21,[32] mais cette hypothèse ne change pas substantiellement le sens de chacune des formes

ancien, cf. M. COGAN, *1 Kings*, 438 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 299 ; W. THIEL, *Könige*, 119.

31 Cette cohérence montre de manière indirecte l'invraisemblance de l'hypothèse d'une corruption interne au grec de καὶ ἐνέπρησεν.

32 À la mort d'Absalom, Joab réquisitionne un kushite et lui ordonne : לֵךְ הַגֵּד לַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר רָאִיתָה, *va annoncer au roi ce que tu as vu*. En Samuel-Rois, les impératifs singulier de נגד sont traduits en grec soit par le verbe ἀπαγγέλλω (1 S 9,18 ; 10,15 ; 14,43 ; 18,21 ; 23,11 ; 2 S 1,4 [LXX^B] ; 2 R 9,12), soit par ἀναγγέλλω (2 R 4,2). Pour נגד et ἀπαγγέλλω, voir particulièrement dans notre passage 1 R 18,12.13.16.

du texte. La différence suivante est plus importante, LXX ne fait pas mention du contenu de ce qu'il faut annoncer : *voici Élie !*[33] Or, si la chute accidentelle de ces mots n'est pas exclue, elle est peu probable ; en outre il est plus vraisemblable qu'une expression stéréotypée soit ajoutée plutôt que supprimée. En TM, l'ordre d'Élie dans la bouche du prophète ou dans celle de l'intendant du roi est donc parfaitement le même. Cela souligne combien Obadyahou l'a assimilé – avec l'angoisse que cela provoque en lui – pour le répéter deux fois dans les mots mêmes d'Élie. Tout son discours est imprégné de cet ordre qui en forme le cadre et le centre.[34] TM reflète vraisemblablement une forme harmonisée.

Le v. 12 enfin contient deux petites différences. En premier lieu, le grec a un petit "plus" qui indique le lieu où l'Esprit du Seigneur emportera Élie : εἰς τὴν γῆν ἣν οὐκ οἶδα, *dans le pays que je ne sais pas*. Peut-être la *Vorlage* de LXX était-elle עַל אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא־אֵדָע, comme le pense Klostermann,[35] mais le sens reste identique à TM. Plus important est le "plus" de TM dans la suite du verset : *et j'irai annoncer à Achab, et il ne te trouvera pas et il me tuera*. TM est ici plus explicite que LXX : alors que la menace que ressent l'intendant semble marquée par un certain arbitraire en grec, l'hébreu précise que c'est parce qu'Achab ne trouverait pas Élie qu'Obadyahou dit risquer la mort. Cette menace est donc à mettre en lien avec la vaine recherche du roi dans les royaumes étrangers mentionnée au v. 10. Ce "plus" est considéré par certains critiques comme une expansion secondaire.[36] Il apparaît effectivement comme un cas clair d'explicitation.[37]

1.1.3. *La rencontre du prophète et du roi (v. 16-20)*

Le dernier ensemble de différences du premier acte du chapitre 18 se trouve dans la scène de la rencontre du prophète et du roi. Après avoir été retardée

---

33 Quelques manuscrits du groupe LXX^L (19 108) attestent de ἰδοὺ Ἠλειού. Mais il s'agit manifestement d'une harmonisation avec TM.

34 L'assimilation de l'ordre du prophète par l'intendant, malgré son discours qui est tout entier une objection, s'accorde bien avec le schéma ordre / exécution que nous observons dans le cycle, mieux appliqué dans le TM. Si ce passage n'est pas spécifiquement un cas de ce schéma, il en apporte une confirmation. Cf. Ch. 6 : le schéma ordre / exécution dans le cycle d'Élie.

35 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 366.

36 B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 153 ; A. ŠANDA, *Könige*, 429, pense que cette proposition peut venir d'une harmonisation avec la fin du v. 10.

37 Notons que, si LXX^L atteste en grec du "plus" de TM, καὶ οὐκ εὑρήσει σε, il s'agit très probablement d'une assimilation au texte proto-massorétique.

par le long entretien avec Obadyahou, cette confrontation sert d'introduction au deuxième acte du chapitre – l'affrontement avec les prophètes de Baal (v. 21-40) – elle en devient presque secondaire. Le contraste est donc assez important entre le déploiement du thème de la recherche du prophète par le roi, dans les propos d'Obadyahou, et la brièveté de leur face-à-face. Les différences s'insèrent dans ce rythme de la narration.

LXX		TM	
καὶ ἐπορεύθη Ἀβδειοὺ εἰς συναντὴν τῷ Ἀχαὰβ καὶ ἀπήγγειλεν αὐτῷ·	[16]Et Abdeiou alla à la rencontre d'Achab et l'informa ;	[16]Et Obadyahou alla à la rencontre d'Achab et l'informa.	וַיֵּלֶךְ עֹבַדְיָהוּ לִקְרַאת אַחְאָב וַיַּגֶּד־לוֹ
καὶ ἐξέδραμεν Ἀχαὰβ καὶ ἐπορεύθη εἰς συνάντησιν Ἠλειού.	Et Achab *sortit en courant* et alla à la rencontre d'Élie.	Et Achab alla à la rencontre d'Élie.	וַיֵּלֶךְ אַחְאָב לִקְרַאת אֵלִיָּהוּ׃
Καὶ ἐγένετο ὡς εἶδεν Ἀχαὰβ τὸν Ἠλειού, καὶ εἶπεν Ἀχαὰβ πρὸς Ἠλειού Εἰ σὺ εἶ αὐτὸς ὁ διαστρέφων τὸν Ἰσραήλ;	[17]Et il advint, quand Achab vit Élie, que Achab dit à <u>Élie</u> : "Est-ce toi celui-ci, le perturbateur d'Israël ?"	[17]Et il advint, quand Achab vit Élie, que Achab <u>lui</u> dit : "Est-ce toi celui-ci, le perturbateur d'Israël ?"	וַיְהִי כִּרְאוֹת אַחְאָב אֶת־אֵלִיָּהוּ וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֵלָיו הַאַתָּה זֶה עֹכֵר יִשְׂרָאֵל׃
καὶ εἶπεν Ἠλειού Οὐ διαστρέφω τὸν Ἰσραήλ, ὅτι ἀλλ' ἢ σὺ καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρός σου ἐν τῷ καταλιμπάνειν ὑμᾶς τὸν κύριον θεὸν ὑμῶν, καὶ ἐπορεύθης ὀπίσω τῶν Βααλείμ·	[18]Et *Élie* dit : "Je ne perturbe pas Israël, mais c'est toi et la maison de ton père dans votre abandon du Seigneur *votre Dieu*, et tu es allé derrière les Baals.	[18]Et il dit : "Je n'ai pas perturbé Israël, mais c'est toi et la maison de ton père dans votre abandon *des commandements* de YHWH, et tu es allé derrière les Baals.	וַיֹּאמֶר לֹא עָכַרְתִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל כִּי אִם־אַתָּה וּבֵית אָבִיךָ בַּעֲזָבְכֶם אֶת־מִצְוֺת יְהוָה וַתֵּלֶךְ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים׃
καὶ νῦν ἀπόστειλον συνάθροισον πρός με πάντα Ἰσραήλ	[19]Et maintenant envoie, rassemble vers moi tout Israël sur la montagne de	[19]Et maintenant envoie, rassemble vers moi tout Israël sur la montagne du	וְעַתָּה שְׁלַח קְבֹץ אֵלַי אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַר הַכַּרְמֶל

εἰς ὄρος τὸ Καρμήλιον,	Carmel	Carmel	
καὶ τοὺς προφήτας τῆς αἰσχύνης τετρακοσίους καὶ πεντήκοντα καὶ τοὺς προφήτας τῶν ἀλσῶν τετρακοσίους,	et les prophètes <u>de la honte</u> quatre cent cinquante et les prophètes <u>des bois sacrés</u> [des ashéras] quatre cents,	et les prophètes <u>du Baal</u> quatre cent cinquante et les prophètes <u>de l'Ashéra</u> quatre cents,	וְאֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת
ἐσθίοντας τράπεζαν Ἰεζάβελ.	qui mangent à la table de Jézabel.	qui mangent à la table de Jézabel.	אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזָבֶל׃
καὶ ἀπέστειλεν Ἀχαὰβ εἰς πάντα Ἰσραήλ,	[20]Et Achab envoya vers tout Israël	[20]Et Achab envoya chez tous *les fils* d'Israël	וַיִּשְׁלַח אַחְאָב בְּכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
καὶ ἐπισυνήγαγεν πάντας τοὺς προφήτας εἰς ὄρος τὸ Καρμήλιον.	et il rassembla *tous* les prophètes sur la montagne du Carmel.	et il rassembla les prophètes sur la montagne du Carmel.	וַיִּקְבֹּץ אֶת־הַנְּבִיאִים אֶל־הַר הַכַּרְמֶל׃

a. La hâte du roi (v. 16LXX)

La première petite différence caractérise une nouvelle fois l'attitude d'Achab. LXX précise au v. 16 que le roi sort en courant à la rencontre du prophète. Cet empressement rappelle celui même d'Obadyahou en rencontrant le prophète au v. 7 en grec, et il convient tout à fait à la recherche active du roi évoquée au v. 10. Thenius suggère que cette leçon, dont le substrat hébreu serait וַיָּרָץ, est originale.[38] Pour d'autres elle apparaît au contraire comme une expansion.[39] Mais Montgomery note avec raison qu'une telle hâte convient mal à un roi.[40] Cette attitude, qui correspondrait plus à celle d'un serviteur, est en effet un comportement anormal pour un roi et elle provoque l'étonnement du lecteur.[41] Cela manifeste que, selon le

[38] O. THENIUS, *Könige*, 220 ; suivi par C.F. BURNEY, *Kings*, 222.

[39] B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 153 ; W. THIEL, *Könige*, 86.

[40] J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 310.

[41] Il est intéressant de noter qu'en Lc 15,20 nous trouvons la même "anomalie" narrative : le père du fils prodigue, en voyant son fils arriver court se jeter à son cou, καὶ δραμὼν

grec, Élie est le personnage supérieur vers lequel on se précipite pour lui rendre hommage. Le roi, par son empressement, se met visiblement et volontairement dans la position du subordonné et reconnaît l'autorité d'Élie en s'y soumettant. L'exécution par Achab de l'ordre du prophète de YHWH va dans le même sens (v. 20). La question à se poser est de savoir si cette anomalie de comportement a plutôt été introduite ou gommée. Alors qu'elle ne ressemble pas à une explicitation du récit mais plutôt à une caractérisation propre, il nous semble qu'il n'est pas impossible d'imaginer qu'un éditeur ait été gêné par cette attitude d'Achab et qu'il ait voulu donner une image plus neutre ou plus terne du roi idolâtre.

b. Rejet du Seigneur (LXX) ou de ses commandements (TM) (v. 18)

Dans le v. 18, Élie dénonce l'idolâtrie royale. Les textes présentent une variante importante. Pour TM, le roi Achab et sa maison ont abandonné les מִצְוֺת יְהוָה, *les commandements de YHWH*, alors que LXX mentionne simplement τὸν κύριον θεὸν ὑμῶν, *le Seigneur votre Dieu*. Pour plusieurs critiques – dont Barthélemy et Thiel – le "plus" de TM est secondaire.[42] Le meilleur argument qui soutienne cette hypothèse est le rapport de ce passage avec 1 R 19,10.14, où nous trouvons un phénomène similaire. En effet la complainte d'Élie, deux fois répétée, présente à peu près le même type de différence : TM a כִּי־עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *car les fils d'Israël ont abandonné ton alliance*, alors que LXX lit ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ 'Ισραήλ, *car les fils d'Israël t'ont abandonné*. Il faut pourtant noter que 1 R 19,14 LXX^B offre un doublet qui supplée au manque et se rapproche de TM : ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ 'Ισραήλ, τὴν διαθήκην σου καὶ τὰ θυσιαστήριά σου καθεῖλαν, *car les fils d'Israël t'ont abandonné, ton alliance et tes autels ils les ont renversés*. La séquence de la phrase en est perturbée et on ne sait pas très bien s'il faut rattacher τὴν διαθήκην σου à la proposition qui précède ou à celle qui suit. Or ce doublet est absent de LXX^L qui offre très probablement la forme la plus proche de LXX an-

ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ. Le narrateur entend, par ce type de réaction inattendue, provoquer la surprise du lecteur : un père, abandonné par son fils qui dépense sa part d'héritage, ne se précipite pas à son cou à son retour...

42 W. THIEL, *Könige*, 86 ; W. THIEL, "Deuteronomistische Redaktionsarbeit," 166 ; D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 370 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 310 et 317-318 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 153 et 157 ; de même que certaines traductions dont BJ, Osty.

cienne[43] ; les trois mots qui constituent ce doublet "sont issus d'une recension."[44]

Ces trois versets (1 R 18,18 ; 19,10.14) offrent donc des différences analogues. En TM l'apostasie d'Israël est caractérisée comme l'abandon des commandements, מִצְוֹת, ou de l'alliance de YHWH, בְּרִית, tandis que pour LXX l'abandon a le Seigneur lui-même pour objet, ce qui est plus grave. Si Barthélemy pense qu'il ne peut pas s'agir d'un euphémisme ou d'une atténuation de l'apostasie,[45] il faut plutôt concevoir que ces mentions auraient été introduites par une main qui, bien qu'elle soit plus tardive, portait un souci de type "deutéronomiste" (cf. 2 R 17,16 ; Esd 9,10 ; 2 Ch 7,19).[46] Il est en effet peu vraisemblable qu'un éditeur tardif du texte ait volontairement supprimé des termes théologiques si importants. C'est plutôt TM qui reflèterait un souci prononcé pour la Tora et l'Alliance du Seigneur. Et Barthélemy de conclure : "la tradition prémassorétique et celle de la Vorlage de *G (= LXX) ont continué à être l'objet de telles révisions – qu'il faut bien qualifier de "littéraires" – après qu'elles aient déjà divergé."[47] Que penser alors de la leçon offerte par LXX en 1 R 18,18 ? Barthélemy pense que τὸν κύριον <u>θεὸν ὑμῶν</u> ne reflète pas non plus "l'état textuel le plus primitif" mais que c'est le résultat d'une évolution interne au grec. Le substrat hébreu devait donc contenir un texte comme בַּעֲזָבְכֶם אֶת־יְהוָה, *dans leur abandon de YHWH*. L'équilibre de la phrase entre *abandonner YHWH*

---

[43] Selon P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 586, VL attesterait également d'un texte sans doublet au v. 14 d'après le témoignage de Lactance dans ses *Divinarum Institutionum*. Sabatier cite le texte suivant :*Æmulans æmulatus sum Domino Deo omnipotenti, quia dereliquerunt te filii Israël : & altaria tua, demolierunt...* Or, l'édition récente de Pierre Monat note qu'il s'agit du v. 10 ; de fait, rien dans le contexte où Lactance cite ce verset des Règnes ne permet d'affirmer qu'il s'agisse du v. 14 plutôt que du v. 10. Cf. LACTANCE, *Institutions divines. Livre IV.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. MONAT (SC 377), Paris 1992, 94-95.

[44] D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 370.

[45] On trouve en effet très souvent l'expression עָזַב אֶת־יְהוָה, *abandonner YHWH* qui ne semble pas avoir posé de problème nécessitant un euphémisme : Jg 2,12 ; 10,6.10 ; 1 S 8,8 ; 12,10 ; 1 R 9,9 ; 11,33 ; 2 R 21,22 ; 22,17 ; etc.

[46] D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 370 : "des réviseurs deutéronomistes sont intervenus jusqu'en des époques assez tardives." Il ne faut pourtant pas faire ici d'anachronisme : ces interventions ne sont pas deutéronomistes au sens du "rédacteur deutéronomiste," mais elles sont faites au moins trois siècles plus tard dans le style deutéronomiste. Cette remarque est importante, car elle permet de repérer un des traits caractéristiques de l'éditeur du texte hébreu. Pour la "couleur" deutéronomiste de ce verset voir S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 164, spéc. notes 71 et 72.

[47] D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, vol. 1, 370.

et *aller derrière les Baals* serait meilleur.[48] Pourtant, outre le témoignage unifié des principaux témoins grecs, celui de VL nous invite à nuancer ce propos. Si l'ancienne version latine ne lit pas exactement le même texte que LXX, elle en est proche et atteste également un possessif, mais à la première personne au lieu de la troisième : *dum relinquitis uos dominum deum nostrum et itis post Baal.*[49] Un possessif est donc toujours attesté dans les témoins du grec le plus ancien, on ne peut donc pas exclure qu'il se trouvait également dans sa *Vorlage*.

En outre, du point de vue narratif, l'expression grecque θεὸν ὑμῶν laisse entendre qu'Achab et la maison de son père conservent, malgré le péché d'idolâtrie, un lien privilégié avec le Seigneur qui reste "leur Dieu." Cela aurait pu déranger l'éditeur hébreu de TM et l'aurait conduit à supprimer le possessif en ajoutant les מִצְוֹת. Dans ce sens, il faut remarquer que le long affrontement entre Élie et les prophètes idolâtres qui suit immédiatement notre passage (v. 21-40) ne concerne pas tant l'obéissance aux commandements que la fidélité au Seigneur lui-même. La formulation de LXX dans notre verset correspond donc mieux à la péricope du sacrifice du Carmel que TM ; le grec pourrait représenter le texte originel.

c. L'idolâtrie : la déesse Ashéra (v. 19TM)

La caractérisation de l'idolâtrie laisse encore apparaître quelques différences entre le grec et l'hébreu dans le v. 19. En effet, les deux traditions textuelles ne qualifient pas les deux groupes de prophètes de la même manière. Le premier groupe, נְבִיאֵי הַבַּעַל, *les prophètes du Baal* sont nommés en grec *les prophètes de la honte*, τῆς αἰσχύνης. Cette même différence apparaît au v. 25 de la scène suivante.[50] Si, avec Burney,[51] on peut penser que le grec lit le substantif hébreu הַבֹּשֶׁת, ce sobriquet méprisant est pourtant souvent utilisé pour désigner Baal. Par exemple, le parallèle entre Baal et la honte est explicite en Os 9,10 et Jr 11,13. De même le nom propre יְרֻבַּעַל, Yerubaal (Jg 6,32) est parfois transformé en יְרֻבֶּשֶׁת, Yerubeshet (2 S 11,21),

---

[48] Cf. B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 153.

[49] LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30. Quelques manuscrits grecs en minuscules (*i*moxz) attestent également la première personne.

[50] Dans les deux versets, VL suit LXX : *prophetas confusionis*, cf. LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30 ; A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 114.

[51] C.F. BURNEY, *Kings*, 222.

ou אֶשְׁבַּעַל, Eshbaal (1 Ch 8,33) en אִישׁ־בֹּשֶׁת, Ishboshet (2 S 2,8). La différence entre le grec et l'hébreu n'implique pas ici de nuance théologique.

Le second groupe de prophètes est nommé נְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה, *prophètes de l'Ashéra* en TM, alors qu'en LXX ce sont les prophètes τῶν ἀλσῶν, *des bois sacrés*, ou *des ashéras*. Cette même leçon est attestée par Flavius Josèphe.[52] Au v. 22, on trouve la même expression grecque sous la forme d'un "plus" en LXX, mais au singulier : καὶ οἱ προφῆται τοῦ ἄλσους τετρακόσιοι, *et les prophètes du bois sacré [d'Ashéra] quatre cents*. Cependant, il faut noter que LXX^L et VL attestent le pluriel τῶν ἀλσῶν et *prophetas lucorum*, comme au v. 19.[53] Il n'est pas impossible que ces deux témoins attestent LXX ancienne dans ce v. 22.

Avant d'entrer dans l'analyse des deux formes du texte, il faut noter que la question d'Ashéra est si complexe qu'elle apparaît, selon la métaphore de Christian Frevel,[54] comme un puzzle de mille pièces dont certaines sont perdues et qui connaît plusieurs essais et méthodes de reconstitution.[55] Sans vouloir soulever toute la complexité du problème, la différence entre TM et LXX dans nos passages peut en constituer une petite pièce.

Le substantif אֲשֵׁרָה, au singulier ou au pluriel, apparaît quarante fois dans la Bible hébraïque. Il est habituellement traduit en grec par ἄλσος, *bois, pieu(x) sacré(s)*, au singulier ou pluriel suivant les cas.[56] *Ashéra* désigne soit un objet de culte fait de main d'homme – bois, pieu ou poteau sacré – (1 R 14,15.23 ; 16,33 ; 2 R 17,10.16 ; 21,3.7 ; Is 17,8), soit la déesse Ashéra[57] (1 R 15,13 ; 18,19 ; 2 R 21,7 ; 23,4.7 ; 2 Ch 15,16), qui apparaît comme la compagne de Baal (Jg 3,7).[58] L'expression *les prophètes de*

---

52 *Ant.* VIII, 13,5 (336) : καὶ τοὺς τῶν ἀλσῶν προφήτας.

53 Pour VL, voir LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30.

54 C. FREVEL, *Aschera*, 9.

55 Pour un premier état de la question sur Ashéra dans le Moyen-Orient ancien et la Bible, cf. J.C. DE MOOR, "אֲשֵׁרָה," *TWAT*, vol. 1, 473-481 ; J. DAY, "Asherah," *ABD*, vol. 1, 483-487 ; N. WYATT, "Asherah," *DDD*, 99-105. Notons l'important dossier iconographique et son apport à notre question par O. KEEL, C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris 2001, 210-245, spéc. 227-237.

56 Cf. Ex 34,13 : A. Le BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *L'Exode*, 340.

57 L'identification des passages où אֲשֵׁרָה désigne une déesse plutôt qu'un objet de culte se fait par le contexte et peut donc être sujette à interprétation ; les études en donnent des listes différentes, voir p.ex. J.C. DE MOOR, "אֲשֵׁרָה," 474 ; J. DAY, "Asherah," 485 ; N. WYATT, "Asherah," 102-103 ; A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 31.

58 C. FREVEL, *Aschera*, 27.

l'Ashéra telle que nous la trouvons dans notre passage est unique dans tout l'AT et cette mention de la déesse est la seule dans le cycle d'Élie.[59] Il est narrativement surprenant qu'il ne soit plus du tout question de ces prophètes dans la suite du récit, alors que le narrateur évoque longuement ceux de Baal et leur destin (v. 20.22.25.40). Si quelques critiques soutiennent l'historicité de la mention des prophètes d'Ashéra dans notre verset – en la fondant soit sur un document cunéiforme akkadien du 15ème siècle avant notre ère,[60] soit sur le culte syncrétique d'Achab au 9ème siècle[61] –, une très grande majorité de la recherche, notamment en *Literarkritik*, considère que cette expression n'appartient pas à la couche la plus ancienne de la rédaction, mais qu'elle est secondaire.[62] Pour Frevel, l'association de Baal à la

---

59 La mention de הָאֲשֵׁרָה en 1 R 16,33, au début de l'histoire de Achab, fait référence à l'objet de culte, comme le verbe עשׂה le prouve. Cependant, l'on peut déjà noter que la forme du substantif au singulier articulé est identique à celle notre passage ; cela s'avèrera important.

60 La lettre de Taalech ; voir le dossier détaillé de C. FREVEL, *Aschera*, 33-34 (avec bibliographie) : il souligne que des textes du 15ème siècle avant notre ère ne peuvent pas servir de base satisfaisante pour soutenir l'historicité de la mention des *quatre cents prophètes de l'Ashéra* dans notre verset.

61 Achab aurait intégré des éléments cultuels en provenance de Tyr ou de Sidon, attestés dans les textes ugaritiques, associant Ashéra à YHWH. En témoigneraient les inscriptions paléo-hébraïques de Kuntillmet 'Ajrud ("YHWH de Samarie/Téman et son Ashéra") et de Hirbet el-Qom. Pour ce très complexe dossier, voir les conclusions de O. KEEL, C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, 237 : "en Israël *et* en Juda au VIIIe siècle, l'ashéra n'est pas une personnalité divine indépendante, parèdre de Yahweh ; en tant qu'objet cultuel représenté sous la forme de l'arbre stylisé, elle est plutôt la médiatrice de la bénédiction *de Yahweh* qui lui est subordonnée." Pour notre texte, voir le dossier de C. FREVEL, *Aschera*, 34-37 (avec bibliographie) : le syncrétisme d'Achab ne permet pas de prouver que la mention d'Ashéra, ici associée à Baal, appartienne à la couche ancienne du récit. La problématique est justement inversée, car le texte associe Ashéra à Baal et non à YHWH. Pour dire les choses simplement, avec Frevel : "damit steht Aschera auf der „falschen", nämlich zu verurteilenden und in der Erzählung negativ konnotiert Seite" (p. 37).

62 Voir l'état de la question par C. FREVEL, *Aschera*, 30-33. Contentons-nous de mentionner deux types d'explication. 1° Des considérations grammaticales conduisent certains auteurs à penser que la fin du verset, ou au moins וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת, est secondaire car elle n'est pas introduite par la particule de l'accusatif אֵת (cf. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 279 n. 1 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 300 et 310 ; etc.). 2° La critique rédactionnelle (ou littéraire), qui présente diverses hypothèses de développement du récit, considère dans l'ensemble que les v. 19-20 (ou même v. 17-20) ne font pas partie de la couche originelle du récit (v. 21-40), mais qu'ils sont une introduction rédactionnelle deutéronomiste liant la *Dürreerzählung* au récit du Mont Carmel (en plus de l'abondante littérature citée par Frevel, voir les remarques récentes de M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 90-94 ; J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision*, 73-77 ; S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 171).

déesse Ashéra n'est effectivement pas le reflet de la situation religieuse d'Israël avant le 9ème siècle, mais plutôt un produit littéraire deutéronomiste.[63] Mais non satisfait des réponses apportées jusque-là par la critique littéraire, il énonce la question suivante : "Wer hat warum und wann ein Interesse, hier Aschera mit Baal zusammenzubinden und zu duskreditieren ?"[64] Une longue analyse de 1 R 18 lui permet de conclure que la mention d'Ashéra a été introduite par un rédacteur deutéronomiste de la dernière génération, après même l'ajout rédactionnel du v. 19, pour l'assimiler de manière irrémédiable à Baal et l'exclure de toute relation possible à YHWH.[65] Indirectement – volontairement ? – le portrait de la reine Jézabel s'en est trouvé aggravé.[66]

Ces résultats de la *Redaktionskritik*, sans les discuter pour eux-mêmes, peuvent recevoir un nouvel éclairage de la comparaison littéraire entre TM et LXX. Il faut pourtant constater, une fois encore, que ces auteurs n'accordent pas suffisamment d'importance au témoignage de LXX et de sa *Vorlage* hébraïque.[67] Or, comme l'a montré Adrian Schenker dont nous allons suivre le raisonnement, LXX pourrait témoigner ici d'un texte plus ancien que TM.[68]

Le pluriel τῶν ἀλσῶν, qui traduit vraisemblablement le pluriel הָאֲשֵׁרוֹת ou הָאֲשֵׁרִים, est plus difficile que le singulier de TM. Il rompt, en effet, le

---

63 C. FREVEL, *Aschera*, 37. Dans le même sens, O. KEEL, C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, 228.

64 C. FREVEL, *Aschera*, 37.

65 Cf. D. NOCQUET, "Une manifestation « politique » ancienne de Yhwh : 1 R 18,17-46 réinterprété," *Trans* 22 (2001) 175 : "Les rénovateurs dtr ont lutté davantage [que contre le Baalisme] contre un poly-yahwisme dans lequel les divinités attenantes à Yhwh sont surtout féminines : Ashérah et/ou Anat et non Baal."

66 C. FREVEL, *Aschera*, 41-123, spéc. 121-123. Voir la position un peu différente de M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 90 n. 320 : "Da aber die Erzählung m.E. wesentlich einheitlicher zu beurteilen und diese wie der Überleitungsabschnitt erst nach DtrH entstanden ist, besteht kein Grund mehr, die Ashera-Propheten, obwohl sie im folgenden keine Rolle mehr spielen, aus dem Text herauszutrennen, zumal der gesamte Abschnitt auch die Funktion besitzt, Isebel zu belasten."

67 Voir p.ex. les propos assez représentatifs de C. FREVEL, *Aschera*, 41 : "Die in der BHS vermerkten LXX-Varianten sind unabhängig von der Frage des Verhältnisses der griechischen Überlieferung zur MT-Texttradition ausnahmlos als *beabsichtigte* Textänderung einzustufen und müßten als Rezeptionsgeschichte des Textes für sich *und* parallel zum MT analysiert werden." Et de préciser en note : "Die Beurteilung der Unterschiede der LXX-Übersetzungen als *beabsichtigte Textänderungen* meint hier vor allem auch Änderungen, die über die dem Übersetzungsprozeß inhärierenden Unterschiede in der Textrezeption hinausgehen."

68 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 31-33 et 51-54.

parallèle que ce dernier établit entre Baal et Ashéra, le dieu et la déesse, et leurs prophètes respectifs. Dès lors, on ne sait plus très bien ce que LXX désigne par ce vocable : "Sind es die Propheten der Göttinnen, der *Ascherot*, אשרות, wie sie in Ri 3:7 heissen ? Aber dieser Plural als Göttinnen ist sonst eben nur in Ri 3:7 belegt, wo ihm die Parallele der "Baale" (im Plural) einen eindeutigen Sinn gibt. Was wären das übrigens für Göttinnen, die man mit אשרות bezeichnet ? Oder soll man in distributivem Sinn verstehen : die Propheten, von denen jeder die Aschera als Göttin verhert ? Anderseits ist die Wendung "Propheten der Kultpfähle" ebenfalls nicht leicht deutbar. Soll es heissen : Propheten der Kultpfähle, von denen jeder die Aschera repräsentiert ?"[69] Alors que le sens de TM est limpide, celui de LXX semble confus. Or, la cohérence de TM dépasse ce seul verset puisqu'il offre à son lecteur une conception unifiée de l'Ashéra et de son culte dans la ville de Samarie. Dans deux autres passages il est encore question d'Ashéra dans la capitale du Royaume du Nord, 1 R 16,33 et 2 R 13,6, et dans ces deux cas LXX ancienne[70] offre une leçon différente de TM (les "plus" sont en italique et les variantes en souligné).

3 Rg 16,33 LXX		1 R 16,33 TM	
καὶ ἐποίησεν Αχααβ ἄλσος (...)	Et Achab fit *un* bois sacré [Ashéra] (...)	Et Achab fit *l'*Ashéra (...)	וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת־הָאֲשֵׁרָה (...)
4 Rg 13,6 LXX^{L}		2 R 13,6 TM	
πλὴν οὐκ ἀπέσ- τησαν ἀπὸ ἁμαρτιῶν οἴκου Ιεροβοαμ, καί τῶν ἀλσῶν τῶν ἐν Σαμαρείᾳ.	Mais ils ne se détournèrent pas des péchés de la maison de Jéro- boam et des bois sacrés [ashéras] qui (sont) à Samarie	Mais ils ne se détournèrent pas des péchés de la maison de Jéro- boam, *qui avait fait* *pécher Israël, on* (y) *alla*, *et même* l'Ashéra *resta debout* à Samarie.	אַךְ לֹא־סָרוּ מֵחַטֹּאות בֵּית־יָרָבְעָם אֲשֶׁר־הֶחֱטִי אֶת־יִשְׂרָאֵל בָּהּ הָלָךְ וְגַם הָאֲשֵׁרָה עָמְדָה בְּשֹׁמְרוֹן׃

69 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 32.

70 Pour 2 R (= 3 Rg), LXX ancienne est attestée principalement par le texte antiochien, LXX^{L} ; cf. Ch. 1, 1.3.6.

Nous constatons que, dans ces trois passages (1 R 18,19 ; 1 R 16,33 ; 2 R 13,6), TM offre la même forme du mot, הָאֲשֵׁרָה, *l'Ashéra*, au singulier articulé, alors même que les deux derniers textes désignent l'objet de culte plutôt que la déesse elle-même.[71] Schenker[72] a montré que ces trois formes hébraïques ont certainement été harmonisées entre elles pour désigner le bois, le pieu sacré de la déesse qui existait à Samarie, un peu comme הָאֲשֵׁרָה, *l'Ashéra* (2 R 23,6) du Temple de Jérusalem construite par Manassé (2 R 21,3.7).[73] En 1 R 16,33 les deux formes – TM et LXX – attestent le singulier, mais le grec ἄλσος n'est pas articulé. En hébreu, l'article signale précisément que cette Ashéra, ce bois sacré de Samarie, était célèbre et connue de tous. En 2 R 13,6, LXX lit un pluriel vraisemblablement articulé ; on peut en reconstituer la probable *Vorlage* : האשרות / האשרים אשר בשמרון. Ici encore TM voudrait souligner que c'est le bois sacré bien connu d'Ashéra qui resta debout à Samarie.[74] En 1 R 18,19 également, le narrateur hébraïque aurait voulu faire référence à ce culte d'Ashéra dont on sait qu'elle a un bois ou pieu sacré à Samarie où réside Jézabel qui accueille ses prophètes à sa table. L'harmonie de TM concernant la référence à *l'Ashéra* de Samarie, accable Achab et surtout Jézabel. L'hypothèse inverse, qui consisterait à penser que LXX atténue la précision du culte d'Ashéra à Samarie, est moins vraisemblable car, poursuit Schenker, "(da) in den Königsbüchern nirgends eine Tendenz erkennbar wäre, eine solche Schuld nachträglich zu mildern."[75]

Il faut encore apporter une petite précision quant à la présence du "plus" grec du v. 22 : *les quatre cents prophètes du bois sacré [d'Ashéra]* (LXX^B) / *des bois sacrés [des ashéras]* (LXX^L-VL). S'il faut vraisemblablement considérer que le pluriel de LXX^L et de VL témoigne de la plus ancienne LXX – le singulier de LXX^B étant une harmonisation avec le TM du v. 19 –

71 O. KEEL, C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, 228, notent que "la double détermination (article + nom propre) est exclue en hébreu biblique, *'ªšērāh* ne peut strictement parlant se comprendre comme un nom propre. Mais la détermination par l'article, qui enlève au mot sa qualité de nom propre, est peut-être un artifice deutéronomiste visant à diffamer les divinités *cananéennes*."

72 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 32-33.

73 En 2 R 21,3 la forme plurielle dont témoigne LXX aurait été harmonisée par un éditeur hébreu (pourtant sans article) en référence à Achab mentionné dans le verset ; cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 52-53.

74 L'incise en "plus" de TM, *Jéroboam qui avait fait pécher Israël*, introduirait la formule stéréotypée pour les rois d'Israël (1 R 14,16 ; 15,26.30.34). Elle soulignerait ainsi la culpabilité de Jéroboam. Ce "plus" est très probablement secondaire.

75 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 33.

ce "plus" du v. 22 reste très difficile à expliquer en face de TM. Aurait-il été ajouté par harmonisation au v. 19 – par le traducteur grec ou l'éditeur de sa *Vorlage* – ou aurait-il disparu du TM par un accident ou des raisons que l'on ignore ? Dans l'état actuel, le grec témoigne quoi qu'il en soit d'un texte moins unifié que TM. Ce dernier semble donc bien être le fruit d'une harmonisation.

En conclusion, nous constatons que les motifs de la probable harmonisation opérée par l'éditeur du texte proto-massorétique pour accabler Jézabel sont ceux-là mêmes qui conduisait la *Redaktionskritik* à attribuer la présence d'Ashéra dans le v. 19 au rédacteur deutéronomiste. Les interventions littéraires ne se sont pas arrêtées avec la relecture deutéronomiste de l'histoire.

d. L'obéissance d'Achab (v. 20)

Le v. 20 décrit l'exécution de l'ordre d'Élie par Achab. Ce verset présente les deux dernières petites différences entre la forme hébraïque et la version grecque dans notre passage. En effet, TM contient un petit "plus" car il précise וַיִּשְׁלַח אַחְאָב בְּכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *et Achab envoya chercher chez tous les fils d'Israël*, alors que LXX lit : καὶ ἀπέστειλεν 'Αχαὰβ εἰς πάντα 'Ισραήλ, *et Achab envoya vers tout Israël.*[76] LXX ancienne est appuyée par VL qui lit : *Et misit rex Achab ad omnem Israel.*[77] Dans la suite du verset, c'est LXX qui contient un tout petit plus, soutenu également par VL : καὶ ἐπισυνήγαγεν πάντας τοὺς προφήτας, *et collegit omnes prophetas*, *et il rassembla tous les prophètes*. Si la seconde différence n'est que peu relevée, une grande partie des critiques penche pour l'antiquité de LXX dans la première.[78] Parmi eux, plusieurs font remarquer[79] que beaucoup de manuscrits hébreux offrent comme variante à בְּכָל־בְּנֵי, la formule בְּכָל־גְּבוּל יִשְׂרָאֵל, *dans tout le territoire d'Israël*, et certains même cumulent les deux formes.[80] L'examen de ces témoins conduit à penser que l'hébreu massoréti-

[76] À ce titre, Achab applique plus rigoureusement l'ordre d'Élie en LXX, cf. Ch. 6, cas 9°.

[77] Cf. LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 30.

[78] Cf. A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 367 ; A. ŠANDA, *Könige*, 431 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 153 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 299 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 222 ; J. GRAY, *Kings*, 386 ; W. THIEL, *Könige*, 87-88.

[79] Voir p.ex. nos éditions de Bible : R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*, 544 ; A. JEPSEN, in *BHS*, 605.

[80] Pour la liste complète des témoins, cf. J.B. DE-ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, 4 vol., Parme 1784-1788, spéc. vol. 2, 221 ; pour leur nature et leur date, cf. J.B.

que, représenté par TM, et une tradition tardive assez importante développent ici une tendance facilitante du texte qui cherche à expliciter la nuance territoriale de בְּכָל (εἰς πάντα).[81] LXX représente selon toute vraisemblance une forme ancienne du passage.

1.2. *L'évolution littéraire : accentuations théologiques et narratives*

L'analyse à laquelle nous venons de procéder montre que la plupart des différences entre TM et LXX ne peuvent s'expliquer que par des interventions d'ordre littéraire. Les accidents textuels de la transmission – ou de la traduction – ne peuvent en rendre compte de manière satisfaisante. Si toutes ces interventions ne peuvent pas être élucidées, il faut pourtant tenter d'expliquer, autant que possible, l'évolution probable du texte de notre passage et les raisons qui ont conduit à le modifier. Il apparaît que les principales différences trouvent leur cohérence autour de deux thèmes centraux qui nuancent la narration et lui donne des accents théologiques propres. Le

DE-ROSSI, *Variae lectiones*, vol. 1 ; voir aussi la description des témoins collationnés par Kennicott dans B. KENNICOTT, *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis auctore*, Oxford 1780. Bruns a fait une édition corrigée et annotée de la *Dissertation generalis* de Kennicott : cf. P.J. BRUNS (ed.), *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis auctore B. Kennicott*. Recudi curavit et notas adiecit P.J. Bruns, Brunovici 1783.

Environ 25 manuscrits témoignent de la forme בְּכָל־גְבוּל, et 4 de בְּכָל־גְבוּל בְּנֵי. Parmi ce groupe de témoins, datés pour l'ensemble du 13ème au 15ème siècle, un codex un peu exceptionnel est daté par Kennicott du début du 12ème siècle et présente la première forme (cf. cod. 224, in B. KENNICOTT, *Dissertatio generalis*, 89). Il contient les Prophètes et les Hagiographes. La description de Kennicott souligne que ce manuscrit présente quelques anomalies, entre autres dans l'ordre des livres et dans l'insertion des *Qeré* à l'intérieur du texte sans les signaler. Dans sa note, Bruns précise qu'il contient un très grand nombre de variantes et que, par ce fait, ce n'est pas un texte de type massorétique (p. 424-425). Quant aux autres témoins, s'il y a parmi eux quelques Bibles complètes (p. ex. cod. 16, 380, 440 de de Rossi), beaucoup sont des textes épars ; on y trouve près de 15 Haphtarot, recueils de lectures liturgiques synagogales. Il ne semble pas y avoir de témoins suffisamment anciens ou solides permettant d'offrir une variante massorétique sérieuse.

81 Notons que cette expression, avec sa nuance territoriale, crée une tension avec le v. 19, où Élie ordonne à Achab de rassembler tout Israël au Carmel (TM = LXX). Cela conduit W. THIEL, *Könige*, 87, à se demander s'il ne faudrait pas interpréter le waw avant les prophètes de Baal dans un sens exclusif : "soit, c'est-à-dire" (ce qui signifierait, selon Thiel, que les prophètes de Baal appartiennent à Israël). Mais il vaut mieux garder la tension selon laquelle Achab n'exécuterait pas l'ordre d'Élie dans sa totalité. Ce serait un cas partiellement incomplet du schéma ordre / exécution, et ce malgré la répétition des deux verbes de l'ordre dans l'exécution.

premier aspect est assez clair, il touche à la caractérisation de l'idolâtrie et à sa gravité (v. 18.19) ; le second concerne le portrait du roi Achab (v. 5.10.12.16).

1.2.1. *Une accentuation de l'idolâtrie/apostasie en TM*

La question de l'apostasie semble être, dans notre passage, un cas assez clair d'évolution littéraire d'un état textuel représenté par la *Vorlage* de LXX vers la forme que nous donne TM. Notre analyse a montré d'abord qu'un souci théologique prononcé pour les commandements et l'alliance a conduit un éditeur à introduire les מִצְוֹת en 1 R 18,18 et la בְּרִית en 1 R 19,10.14. L'apostasie de la maison d'Omri est ainsi caractérisée comme un rejet pur et simple de la Tora de YHWH. La relation ténue que LXX laisse subsister au v. 18 entre la maison royale et YHWH "leur" Dieu disparaît de l'hébreu.

Le second aspect de l'intervention littéraire d'un éditeur hébreu, concerne *les quatre cents prophètes de l'Ashéra* (v. 19). La correction du pluriel, τῶν ἀλσῶν (qui lit הָאֲשֵׁרוֹת ou הָאֲשֵׁרִים) en הָאֲשֵׁרָה participe d'une harmonisation observée en TM pour toutes les mentions de la déesse ou du bois sacré de Samarie (1 R 16,33 ; 1 R 18,19 ; 2 R 13,6). Cette intervention théologique manifeste le souci de caractériser l'idolâtrie du royaume du nord : il ne s'agit pas de bois sacrés "quelconques," mais de la figure féminine de la déesse Ashéra associée à Baal. Mais la présence de l'article défini, הָאֲשֵׁרָה, *l'Ashéra*, produit en même temps une chosification qui réduit la personnalité de la déesse à une idole matérielle, le bois ou pieu sacré connu à Samarie. Cette caractérisation précise de l'Ashéra de Samarie fait apparaître le couple royal comme plus coupable : Achab fait fabriquer l'idole, et surtout Jézabel offre le couvert à ses prophètes. Le lecteur se souvient, en effet, quelle est l'influence de cette dernière sur l'apostasie royale, 1 R 16,31.

1.2.2. *Nuances dans le portrait d'Achab*

Nous avons vu que les différences affectent régulièrement l'image que le narrateur donne du personnage d'Achab. Pour LXX, Achab ressemble à un homme puissant et guerrier, un violent qui cède facilement à la colère. Le v. 5 d'abord évoque manifestement la force militaire – mention de la cavalerie et du camp militaire – que le roi cherche à préserver. C'est donc la raison d'État et la préservation du pouvoir militaire qui guide les priorités royales en cette période de sécheresse et de famine. Au v. 10 ensuite,

Achab use d'une violence sans scrupule en incendiant le pays, ses villes et ses villages, où le prophète ne se trouve pas. En grec, cet élément joue un rôle important dans la peur panique qu'a Obadyahou d'être tué par Achab (v. 9.12.14) : celui que sa frustration de ne pas trouver le prophète conduit à incendier et à détruire des pays entiers n'hésitera pas à tuer son intendant si Élie disparaît encore.[82] Un autre trait de caractère du roi semble émerger dans sa réaction à l'annonce de l'arrivée du prophète : *il sortit en courant et alla à la rencontre d'Élie* (v. 16). Nous avons noté que ce comportement ne correspond pas à la dignité royale mais manifeste plutôt la soumission. Achab se conduit en effet comme son serviteur qui *se hâta et tomba sur sa face* à l'arrivée d'Élie (v. 7). Comme Obadyahou, le roi manifeste ainsi l'autorité du prophète et se comporte comme son inférieur. En somme, LXX nous trace le portrait d'un roi pulsionnel, soumis à ses émotions. Préoccupé par la préservation de son pouvoir militaire (v. 5), il est capable d'user d'une violence colérique destructive parce qu'il ne trouve pas Élie (v. 10), et quand celui-ci se présente à lui, il se comporte comme un vulgaire serviteur soumis.

TM n'a aucun de ces traits spécifiques de l'irascibilité d'Achab. Certes, le roi fait peur à Obadyahou qui craint pour sa vie. Mais le sentiment de menace de mort ne dépend plus d'abord de la violence arbitraire d'Achab, mais plus explicitement de la disparition possible d'Élie, comme le précise Obadyahou selon l'hébreu : *et il ne te trouvera pas et il me tuera* (v. 12). Le rôle du prophète dans cette panique de l'intendant se manifeste dans les répétitions mêmes du discours d'Obadyahou : les trois fois où il dit risquer la mort suivent l'énoncé – toujours identique en hébreu – de l'ordre d'Élie : *va dis à ton seigneur : Voici Élie* (v. 8.11.14). Ce phénomène de répétition – plus constant en TM – manifeste bien l'obsession angoissante que provoque l'ordre d'Élie sur Obadyahou. Par ailleurs, le roi n'apparaît pas comme un violent incendiaire, mais il use plutôt des relations ou des pressions diplomatiques pour s'assurer que les pays interrogés sur la présence du prophète ne lui mentent pas (v. 10). Enfin, dans la recherche de fourrage, il ne vise pas tant à préserver sa puissance militaire que son propre ravitaillement personnel (v. 5). TM établit ici un parallèle intéressant avec la persécution de Jézabel. Alors que Jézabel *extermine* (כרת au hifil) les prophètes de YHWH (v. 4), Achab veut éviter de devoir *abattre* ou *exterminer* (כרת

[82] Ce trait spécifique de LXX a été bien noté par R.K. MORIARTY, *The Treatment of the Lord's Prophet*, 222 : "he (Obadyahou) paints a vivid picture of the king's capacity for violence when confronted by the frustration of not being able to locate Elijah."

au hifil) son bétail.[83] L'ombre de la violence de Jézabel plane sur le comportement d'Achab, la reine influence indirectement le roi et ce dernier adopte le même type de comportement. Si, en TM, la violence d'Achab n'est pas aussi importante qu'en LXX, elle ne laisse que mieux apparaître celle de Jézabel qui est la seule à véritablement être porteuse de mort dans cette péricope. Achab est finalement un homme faible et influençable qui se comporte comme sa femme.

La question qui surgit à la lecture de ce double portrait d'Achab est celle de l'évolution textuelle. Dans quel sens l'intervention littéraire s'est-elle réalisée ? On peut d'abord penser que la version dont témoigne LXX résulte d'une volonté d'accabler Achab, d'en faire un roi ambitieux, sanguinaire et submergé par ses émotions. Le raisonnement se défend. Mais on peut également faire une argumentation inverse. Le contraste entre ses coups d'éclats colériques et ses comportements de serviteur, sa violence et sa soumission subite pouvaient ne pas correspondre à l'image que l'historien sacré devrait transmettre. L'éditeur du texte proto-massorétique, en soulignant la culpabilité du roi dans tout ce qui a trait au culte idolâtrique et à l'apostasie, aurait préféré tracer le portrait d'un personnage plus terne, moins soumis aux changements d'humeur, finalement moins rapidement prompt à changer de position et à se soumettre. S'il est subtilement influencé par sa femme Jézabel – qui apparaît en filigrane dans le récit –, il en partage le comportement et la culpabilité.[84]

Il faut reconnaître que, dans ce deuxième aspect, la tentative d'expliquer l'évolution littéraire de notre passage n'a pas la force démonstrative que revêtait le premier. Cet essai veut pourtant montrer la cohérence qu'il y aurait à envisager la forme dont témoigne TM comme un état secondaire du texte. L'accumulation des indices, mêmes ténus, nous inclinent à penser qu'elle est probablement le fruit d'une œuvre de réédition.

---

[83] Cf. R.L. COHN, "The Literary Logic of 1 Kings 17-19," 338 ; A.J. HAUSER, "Yahveh versus Death – The Real Struggle in 1 Kings 17-19," in A.J. HAUSER, R. GREGORY, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOTSup 85), Sheffield 1990, 29 et 33.

[84] Cette image du roi correspond assez bien avec les conclusions qui se dégageront de l'analyse des passages suivants, cf. ci-dessous 2.3., et spécialement du récit de la vigne de Nabot 1 R 21(20), cf. Appendice 2.

2. Retour de la pluie et pleurs du roi (1 R 18,41-46 ; 20[21],43 ; 21[20],27)

La dernière scène du chapitre 18 décrit l'attente et l'arrivée de la pluie, ainsi que le départ d'Achab pour Yizréel sur l'ordre d'Élie. Si LXX et TM contiennent ici peu de différences, il en est une qui attire l'attention. LXX rapporte que Achab pleura en partant pour Yizréel (1 R 18,45). Or, deux autres passages dans l'histoire d'Achab en LXX affirment que celui-ci pleure. L'un se situe dans la réaction du roi à la condamnation prophétique à la fin de la première guerre contre Aram (1 R 20[21],43) en LXX^{L}, et l'autre est le récit du repentir d'Achab à la fin de la péricope de la vigne de Nabot (1 R 21[20],27).

Dans cette section, nous allons étudier d'abord la fin de 1 R 18 (2.1.) pour élargir ensuite notre analyse aux deux textes où il est également question des pleurs du roi (2.2). Cette étude, en dégageant les portraits du roi Achab propres à chacune des deux formes du récit, permettra de vérifier la cohérence de ce motif dans la *Vorlage* de LXX et les raisons pour lesquelles il n'apparaît pas en TM.

2.1. *Le dénouement du chapitre 1 R 18*

La dernière scène du chapitre répond à la première partie où YHWH envoyait Élie pour annoncer au roi qu'il donnerait la pluie (v. 1). Dans cette section, nous retrouvons justement la confrontation d'Élie et d'Achab. Les différences entre TM et LXX sont ici très limitées et modifient peu la nature du récit. Nous nous limiterons à l'étude brève de deux cas : l'ordre d'Élie à son serviteur (v. 43-44) et l'exécution de l'ordre du prophète par le roi (v. 45).

2.1.1. *L'ordre d'Élie à son serviteur (v. 43-44)*

Dans l'attente de la pluie, Élie ordonne à son serviteur – qui apparaît inopinément dans le récit – de monter pour guetter l'arrivée des nuages. Il s'agit d'un double cas du schéma ordre / exécution différent en LXX et TM.[85]

[85] Cf. la synthèse et les critères du schéma, Ch. 6 (1 R 18,43 est le cas 18°).

LXX		TM	
καὶ εἶπεν τῷ παιδαρίῳ αὐτοῦ	43 Et il dit à son jeune homme :	43 Et il dit à son jeune homme :	וַיֹּאמֶר אֶל־נַעֲרוֹ
Ἀνάβηθι καὶ ἐπίβλεψον ὁδὸν τῆς θαλάσσης.	"Monte *et* regarde le chemin de la mer."	"Monte *s'il te plaît*, regarde le chemin de la mer".	עֲלֵה־נָא הַבֵּט דֶּרֶךְ־יָם
καὶ ἐπέβλεψεν τὸ παιδάριον καὶ εἶπεν Οὐκ ἔστιν οὐθέν·	Et *le jeune homme* regarda et dit : "*Il n'y a* rien du tout."	Et il *monta* et regarda et dit : "Rien du tout".	וַיַּעַל וַיַּבֵּט וַיֹּאמֶר אֵין מְאוּמָה
καὶ εἶπεν Ἠλειού Καὶ σὺ ἐπίστρεψον ἑπτάκι, καὶ ἀπόστρεψον ἑπτάκι.	Et *Élie* dit : "*Et toi*, retourne sept fois, *et reviens sept fois*."	Et il dit : "Retourne sept fois !"	וַיֹּאמֶר שֻׁב שֶׁבַע פְּעָמִים׃
καὶ ἀπέστρεψεν τὸ παιδάριον ἑπτάκι·	44 *Et le jeune homme revint sept fois.*		

Le premier ordre est exprimé de manière identique en TM et LXX : deux verbes à l'impératif.[86] Mais l'exécution n'est pas tout à fait similaire, puisque LXX ne répète que le verbe ἐπιβλέπω (à l'aoriste) et non le verbe ἀναβαίνω, alors que TM répète les deux verbes de l'ordre (à l'inaccompli inverti).[87] Le schéma est donc plus parfaitement appliqué en TM qu'en LXX. Pour Thiel, l'équilibre entre l'ordre et l'exécution prouve précisément que le texte hébreu est original.[88] Si l'on peut tout à fait admettre que, comme souvent, LXX explicite les sujets *le jeune homme* et *Élie*, l'argument de l'équilibre structurel peut, lui, tout à fait se retourner. De fait, Stade et Schwally estiment que l'hébreu וַיַּעַל, *et il monta*, est une expansion.[89] Comme nous l'avons déjà noté,[90] il est plausible que TM harmonise ici le schéma ordre / exécution.

---

86 La particule déprécative נָא n'est pas traduite en grec.

87 Notons que LXX^L a le verbe ἀναβλέπω, *lever les yeux, regarder vers le haut*, qui pourrait bien, avec cette nuance de montée (ἀνά), chercher à combiner les deux verbes.

88 W. THIEL, *Könige*, 94 : "Befehl und Ausführung sind genau ausbalanciert."

89 B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 155.

90 Cf. 1 R 17,3-5 (cf. Ch. 3, 2.2. et Ch. 6 cas 1°) et 17,21-22 (Ch. 2, 2.1. et Ch. 6 cas 5°).

La seconde partie du verset est encore plus différente dans les deux formes. Si l'ordre est également presque identique, LXX le répète deux fois et y fait correspondre une exécution absente de TM. Or, le témoignage de LXX n'est pas unifié (dans la traduction nous mettons en italique les différences avec TM).

LXX^{B}	LXX^{L}	VL[91]
καὶ εἶπεν Ἠλειού Καὶ σὺ ἐπίστρεψον ἑπτάκι, καὶ ἀπόστρεψον ἑπτάκι. καὶ ἀπέστρεψεν τὸ παιδάριον ἑπτάκι·	καὶ εἶπεν Ἠλείας Ἐπίστρεψον καὶ ἐπίβλεψον ἑπτάκις. καὶ ἐπέστρεψε τὸ παι- δάριον ἑπτάκις·	Circumage *te* septies.
Et *Élie* dit : "*Et toi*, retourne sept fois, *et reviens sept fois*." *Et le jeune homme revint* *sept fois.*	Et *Élie* dit : "Retourne *et regarde* !" sept fois. *Et le jeune homme revint* *sept fois.*	*Toi*, retourne sept fois.

Nous observons d'abord que VL est étonnamment la forme la plus proche de TM. En effet, elle n'atteste pas le "plus" de LXX et ne conserve de la formulation grecque que le σὺ, *te* ; elle passe ensuite directement au début du v. 44TM. LXX^{L} a une forme intermédiaire. Elle atteste bien l'exécution de l'ordre d'Élie par l'enfant, mais n'exprime pas le doublet dans l'ordre lui-même. En outre, il faut noter que l'ordre d'Élie est pour ainsi dire une répétition de celui qu'il a prononcé au début du verset : Ἀνάβηθι καὶ ἐπίβλεψον ὁδὸν θαλάσσης, *monte et regarde le chemin de la mer*. En effet, avec le verbe ἐπιβλέπω, *regarder*, le second ordre est similaire au premier. C'est donc LXX^{L} qui a le sens le plus cohérent de ce passage.

Sur la base de cette situation textuelle complexe, on peut faire deux raisonnements contradictoires. On peut d'un côté estimer que LXX^{L} atteste bien LXX la plus ancienne, avec une répétition complète de l'ordre d'Élie et de l'exécution de l'enfant. Dans ce cas, le doublet de LXX^{B} serait une corruption due peut-être à une dittographie. En sens inverse, on pourrait penser que LXX^{L}, sur la base d'un texte difficile ou corrompu, a lissé la narration pour lui donner un sens cohérent. Il aurait donc abouti à une répétition du premier ordre. Il est difficile de tirer une conclusion définitive et

[91] Lucifer de Cagliari, *De Athanasio* I, xvii, éd. G.F. Diercks, 32.

de reconstruire avec certitude LXX ancienne de ce passage. Quoi qu'il en soit, il semble assez certain que LXX ancienne contenait au moins l'exécution de l'ordre d'Élie : *et le jeune homme retourna en arrière sept fois* (début du v. 44LXX).

En comparant ce que l'on peut dire de LXX ancienne avec TM, cette exécution comme telle (v. 44LXX) est considérée comme originelle par beaucoup de commentateurs, dont Thiel.[92] La *Vorlage* probable de ce “plus” peut être restituée sans grande difficulté : וַיָּשָׁב הַנַּעַר שֶׁבַע פְּעָמִים. La chute en TM s'expliquerait par un homoioteleuton entre les deux פְּעָמִים שֶׁבַע. Si cette option ne fait pas l'unanimité,[93] elle est cependant vraisemblable, car on ne voit pas de raison narrative pour enlever cette exécution, alors qu'au début du verset TM complète le schéma ordre / exécution. À la rigueur pourrait-on estimer que LXX ajoute une glose interprétative,[94] mais la complexité de son témoignage textuel nous empêche de le vérifier. Un accident textuel du côté de TM est plus vraisemblable.

2.1.2. *Le retour de la pluie et les pleurs d'Achab (v. 45LXX)*

L'arrivée de la pluie est l'occasion d'un autre ordre d'Élie (v. 44-46). Par l'intermédiaire du jeune homme, il ordonne à Achab de s'en aller, ce que le roi accomplit aussitôt, mais dans des termes différents en grec et en hébreu (les italiques signalent les “plus” et le souligné les leçons différentes).

LXX		TM	
καὶ εἶπεν 'Ανάβηθι καὶ εἰπὸν τῷ 'Αχαάβ Ζεῦξον τὸ ἅρμα σου καὶ κατάβηθι, μὴ καταλάβῃ σε	44 (...) Et il dit : “Monte et dis à Achab : Prépare ton char et des- cends, de peur que la pluie ne	44 (...) Et il dit : “Monte et dis à Achab : Attelle et descends pour que la pluie ne te re- tienne pas.”	וַיֹּאמֶר עֲלֵה אֱמֹר אֶל־אַחְאָב אֱסֹר וָרֵד וְלֹא יַעַצָרְכָה הַגָּשֶׁם׃

---

[92] W. THIEL, *Könige*, 94 ; W. THIEL, “Beobachtungen,” 286-2887 ; O. THENIUS, *Könige*, 225 ; C.F. BURNEY, *Kings*, 228 ; A. ŠANDA, *Könige*, 440 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 370 ; I. BENZINGER, *Könige*, 111 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH* ; A. JEPSEN, in *BHS*.

[93] Pour J. GRAY, *Kings*, 389, l'exécution n'est pas absolument nécessaire dans un récit qui use d'ellipse ; voir encore J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 306 ; J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision*, 126.

[94] Cf. B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 155-156.

ὁ ὑετός.	t'emporte."		
καὶ ἐγένετο ἕως ὧδε καὶ ὧδε, καὶ ὁ οὐρανὸς συνεσκότασεν νεφέλαις καὶ πνεύματι, καὶ ἐγένετο ὑετὸς	[45] Et il advint, ici et là, que le ciel s'obscurcit de nuages et de vent, et il y eut une grande pluie.	[45]Et il advint, ici et là,que les cieux s'obscurcirent de nuages et de vent et il y eut une grande pluie	וַיְהִי ׀ עַד־כֹּה וְעַד־כֹּה וְהַשָּׁמַיִם הִתְקַדְּרוּ עָבִים וְרוּחַ וַיְהִי גֶּשֶׁם גָּדוֹל
μέγας· καὶ ἔκλαεν καὶ ἐπορεύετο Ἀχαὰβ εἰς Ἰσραήλ.	Et Achab pleura et alla à Israël.	Et Achab monta [en char] et alla à Yizréel.	וַיִּרְכַּב אַחְאָב וַיֵּלֶךְ יִזְרְעֶאלָה׃
καὶ χεὶρ Κυρίου ἐπὶ τὸν Ἠλειού· καὶ	[46]Et la main du Seigneur (fut) sur Élie	[46]Et la main de YHWH *fut* à Élie	וְיַד־יְהוָה הָיְתָה אֶל־אֵלִיָּהוּ
συνέσφιγξεν τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἔτρεχεν ἔμπροσθεν Ἀχαὰβ εἰς Ἰσραήλ.	et il ceignit ses hanches et courut devant Achab dans Israël.	et il ceignit ses reins, et il courut devant Achab jusqu'à *l'entrée* d'Yizréel.	וַיְשַׁנֵּס מָתְנָיו וַיָּרָץ לִפְנֵי אַחְאָב עַד־בֹּאֲכָה יִזְרְעֶאלָה׃

Une première petite remarque concerne le dernier mot de la péricope (v. 46), que l'on retrouve déjà à la fin du v. 45. La destination d'Achab semble en effet ne pas être identique : יִזְרְעֶאלָה, *Yizréel* et Ἰσραήλ, *Israël* (LXX^{B}). Nous avons affaire ici à une différence d'ordre formel. En effet, LXX^{B} des Règnes traduit habituellement le nom propre יִזְרְעֶאל par Ἰσραήλ, alors que LXX^{L} a la plupart du temps Ἰεζραήλ.[95] Si la forme Ἰσραήλ correspond probablement à LXX ancienne – la correction étant peut-être d'origine origénienne[96] – cette dernière n'a vraisemblablement pas lu un texte diffé-

[95] C'est le cas en 1 S 25,43 ; 27,3 ; 29,1 ; 30,5 ; 2 S 2,2 ; 3,2 ; 1 R 18, 45.46 ; 21(20),1.6.7.15.16. 23 ; 2 R 8,9 ; 9,10.15.16.17.21.25.30.36 ; 10,6.7. Il y a cependant des exceptions. Dans une seule occurrence, 1 R 4,12, LXX^{B} ne traduit pas יִזְרְעֶאל par Ἰσραήλ, mais par Ἐσρᾶε ; LXX^{L} garde sa traduction Ἰεζραήλ. Trois fois LXX^{L} traduit, comme LXX^{B}, יִזְרְעֶאל par Ἰσραήλ : 1 S 29,11 ; 2 S 2,9 ; 4,4. Enfin, il y a quelques passages où יִזְרְעֶאל n'a pas d'équivalent en LXX^{B} (1 R 21[20],4) ou en LXX^{L} (2 R 9,37) ou dans les deux textes (2 R 10,1).

[96] Nous avons vu plus haut (Ch. 1, 1.2.1.*b*.) que la correction de l'orthographe des noms propres est une caractéristique origénienne. Deux raisons nous permettent d'y rattacher le cas d'Yizréel. 1° On observe d'une part que VL, témoin pré-origénien, lit *Israel* en 1

rent de TM mais témoigne simplement d'une autre tradition de vocalisation hébraïque ou d'orthographe grecque.[97]

La différence la plus importante de cette section se trouve dans l'exécution par Achab de l'ordre d'Élie (v. 45b). TM a le verbe רכב, qui signifie *monter à cheval* ou *en char*. Il répond tout à fait à l'ordre émis par Élie, אֱסֹר וָרֵד, *attelle et descends* (v. 44b) ; si du point de vue lexical les deux versets ne se correspondent pas exactement, le sens est identique : il monte sur son char et s'en va. Le récit est totalement cohérent. En LXX il y a au contraire un décalage entre l'ordre et l'exécution. Le premier verbe de l'action d'Achab est en effet κλαίω, *pleurer* : dans une forme particulière, καὶ ἔκλαεν,[98] en LXX^{B}, et une forme courante, καὶ ἔκλαιε(ν), en LXX$^{L\text{-}A}$. VL, pour sa part, témoigne de la même leçon que LXX : *et plorabat*,[99] voire d'une sorte d'explicitation, *et plorans prae gaudio*.[100] Les pleurs d'Achab sont textuellement bien attestés par les témoins du grec ancien dont la *Vorlage* pourrait être : וַיֵּבְךְּ.

Pour plusieurs critiques, la leçon grecque est le fruit d'une corruption. Pour Thiel, il pourrait éventuellement s'agir d'une corruption interne au grec de ἐκάθιζεν en ἔκλαεν.[101] Pour d'autres, la corruption se situerait au niveau de la *Vorlage* entre וַיִּרְכַּב et וַיֵּבְךְּ.[102] Mais l'hypothèse d'une telle

---

R 18,45, comme en LXX^{B} (cf. LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 32). 2° Wevers a montré, d'autre part, que la différence en 1 R 18,46 est marquée d'un astérisque dans la Syro-Hexaplaire qui désignerait ici la correction d'une faute manuscrite (et non une addition) : cf. J.W. WEVERS, "A study in the Textual History of Codex Vaticanus in the Books of Kings," 189. Il faut conclure que, dans les nombreux cas où LXX^{L} rend יִזְרְעֶאל par Ἰεζραήλ, il est influencé par la tradition origénienne.

97 Comme le pensait déjà A. MEZ, *Die Bibel des Josephus*, 31. En sens inverse, Lestienne estime que LXX^{B}, et peut-être déjà son modèle hébreu, a identifié systématiquement Yizréel à Israël pour une raison inconnue : B. GRILLET, M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règnes*, 118-119.

98 Cf. H.ST.J. THACKERAY, *Grammar*, § 24, 272.

99 LUCIFER DE CAGLIARI, *De Athanasio* I, XVII, éd. G.F. DIERCKS, 32.

100 A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 115.

101 W. THIEL, *Könige*, 94.

102 B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 156 : "וירכב had become illegible and was then misread ויבך" (!) ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 370 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 312 ; D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," *ZAW* 76 (1964) 269-280, spéc. 272 : Gooding apporte en outre une correction à une hypothèse des auteurs précédents. Ceux-ci estiment en effet que le sujet de καὶ ἔκλαεν est Élie, puisque le nom Achab n'apparaît qu'après καὶ ἐπορεύετο. Gooding montre que rien n'oblige à penser que le sujet doive absolument précéder le verbe.

corruption est bien fragile. Rien ne nous permet d'exclure qu'il s'agisse simplement d'une authentique variante de la *Vorlage* de LXX qui lirait le verbe בכה.

Il faut alors se demander quel sens cette différence produit dans notre récit et dans quelle direction la modification a pu se réaliser. Si TM offre un texte narrativement plus logique, cela ne suffit pas encore pour dire qu'il est original.[103] Il pourrait représenter un texte facilité qui harmonise l'exécution du roi à l'ordre d'Élie et supprime un trait difficile à comprendre. En effet, outre le fait que LXX établisse une certaine rupture entre ordre et exécution, elle pose des questions d'interprétation. Quelle est la nature de ces pleurs ? Est-ce qu'ils sont la marque de l'émotion du roi à l'arrivée de la pluie, c'est-à-dire des pleurs de joie ? Est-ce qu'ils manifestent l'humiliation subie par Achab devant le prophète qui commande aux éléments naturels ? Ces questions doivent trouver quelque éclairage dans l'examen des deux autres cas où LXX nous rapporte qu'Achab pleura.

2.2. *Les pleurs d'Achab*

Les pleurs sont une réalité anthropologique profonde qui exprime de nombreuses nuances de la sensibilité humaine : on peut pleurer de tristesse, mais également de joie ; la douleur physique peut nous arracher des larmes et des plaintes, mais aussi le deuil, l'humiliation, la honte, la peur. Mais les pleurs sont aussi une attitude spirituelle : le croyant pleure son péché. Si LXX montre Achab à trois reprises en train de pleurer, cela a une profonde signification dans la construction de son personnage. Afin de tenter de comprendre le sens de ces trois occurrences, il convient de préciser la nature des pleurs selon l'Ancien Testament.

2.2.1. *"Pleurer" dans l'Ancien Testament*

En hébreu comme en grec, il y a deux verbes qui signifient pleurer.[104] D'abord בָּכָה et κλαίω, désignent le sens oral et sonore des pleurs, c'est-à-

O. Thenius, *Könige*, 226 et XIV : pense qu'il s'agit effectivement d'une erreur de scribe dans la *Vorlage*, mais ce serait un doublet de וַיֵּלֶךְ corrompu en וַיֵּבְךְּ.

[103] C'est la position de D.W. Gooding, "Achab according to the Septuagint," 272.

[104] Cf. V. Hamp, "בָּכָה," *TWAT*, vol. 1, 638-643 ; F. Stolz, "בכה," *TLOT*, vol. 1, 236-238 ; A.H. Konkel, "דמע," *NIDOTTE*, vol. 1, 975-977 ; K.H. Rengstorf, "κλαίω," *TWNT*, vol. 3, 721-725, spéc. 722-723.

dire la lamentation, la plainte ou le gémissement. Ensuite דָּמַע et δακρύω qui signifient précisément *verser des larmes*, donc pleurer avec ses yeux,[105] qui apparaît généralement – sauf en Jr 13,17 – sous sa forme substantive דִּמְעָה, *larmes*. Si les deux mots sont synonymes et parfois utilisés ensemble (2 R 20,3-5 ; Jr 8,23 ; 13,17 ; 31,16 ; Ps 126,5 ; etc.), ils ont pourtant des accents anthropologiques un peu différents.[106] Nous allons plus spécialement nous attarder sur les pleurs sonores de la lamentation.

Les pleurs expriment l'émotion qui accompagne les grandes épreuves et souffrances de la vie humaine. La circonstance la plus fréquente est celle du décès d'un être cher, comme Jacob à la perte de Joseph (Gn 37,34-35) ou David à la mort d'Absalom (2 S 19,1-2).[107] Le deuil est souvent l'occasion d'un rite de lamentation funèbre dont les pleurs ne sont que l'un des éléments : par exemple David à la mort de Saül (2 S 1,11-12).[108] Les pleurs sont également provoqués par des épreuves causées par des ennemis ou des rivaux : les méfaits de la guerre (1 S 11,4 ; 30,4) ; la fuite devant l'adversaire (2 S 15,23.30) ; l'exil (Jr 22,10 ; Ps 137,1 ; Ba 1,5) ; l'humiliation d'Anne par Peninna à cause de sa stérilité (1 S 1,7.8.10) ; la supplication remplie de crainte (Os 12,5), comme Esther auprès du roi Xerxès pour épargner son peuple (Est 8,1). De nombreux autres types d'épreuves extérieures provoquent ce type de plaintes : la séparation (Dt 21,13 ; 2 S 3,16 ; 2 S 20,41 ; Rt 1,9.14) ; la compassion envers l'affligé (Jb 2,12 ; 30,25 ; Qo 4,1) ; la maladie d'un proche (2 R 13,14) ; toutes sortes de malheurs passés ou à venir, comme les pleurs d'Élisée qui connaît déjà le mal qu'Hazael commettra (2 R 8,11-12).[109] Certains pleurs, signes de très vives émotions, expriment des sentiments complexes et difficiles à interpréter. Ésaü privé de la bénédiction pleure peut-être sa jalousie ou son humiliation, peut-être même sa colère (Gn 27,38). Joseph, lors de sa première rencontre avec ses frères en Égypte, doit se cacher pour pleurer quand il les entend évoquer son histoire (Gn 42,24). Les pleurs des Hébreux durant

---

105 Sur cette distinction bouche/pleurs, yeux/larmes voir T. COLLINS, "The Physiology of Tears in the OT," *CBQ* 33 (1971) 18-38.185-197, spécialement la première partie.

106 דִּמְעָה est un terme probablement plus tardif qui apparaît essentiellement dans la littérature lyrique et poétique comme Psaumes, Lamentations et Jérémie, cf. *BDB*, 199 ; V. HAMP, "בָּכָה," 639.

107 Deuil, cf. Gn 23,2 ; 35,8 ; 50,1.3 ; Nb 20,29 ; Dt 34,8 ; 2 S 3,32 ; 11,26 ; 19,2 ; Jr 8,23 ; 31,15 ; Za 12,10 ; Jb 27,15 ; 1 Mac 12,52.

108 Lamentations funèbres avec larmes, cf. 2 S 1,12 ; 3,32-34 ; Jr 22,10 ; 1 Mac 9,20 ; Si 38,16-17.

109 Malheurs annoncés par les prophètes, cf. Is 16,9 ; 33,7 ; Jr 8,23 ; 13,17 ; 48,32 ; Jl 1,5.8 ; Mi 1,10.

l'Exode expriment, quant à eux, un mélange de nostalgie, d'envie ou de colère (Nb 11,4.10 ; 14,1). Souvent, dans plusieurs des cas mentionnés, les pleurs ne sont que l'un des éléments de rites de complainte et de lamentation similaires à celui du deuil : le jeûne, les vêtements déchirés, la cendre répandue sur la tête, les cris, etc. (cf. Ez 27,31 ; Ps 69,11-12 ; Ne 1,4).[110] Dans le registre des pleurs de joie, on rencontre le bonheur de l'exilé de retour dans sa patrie (Jr 50,4), ou des frères, proches ou amis retrouvés (Gn 29,11 ; 33,4 ; 45,14).

Les pleurs peuvent également désigner une émotion dont le contenu concerne la relation au Seigneur. D'abord, dans de nombreux cas déjà mentionnés, les larmes et les lamentations sont adressées à YHWH, car c'est devant lui que le croyant, ou Israël, est appelé à pleurer son malheur (Dt 1,45 ; Jg 20,23 ; 1 S 1,10 ; Ba 1,5). C'est souvent le péché que le fidèle pleure amèrement (Dt 1,45), dans un acte de pénitence (Esd 10,1 ; Ne 8,9). Ces sanglots sont un signe de conversion (Nb 25,6 ; Jg 2,4) et, associés aux autres signes extérieurs de repentir, ils sont un appel à la grâce divine (Jg 2,4 ; 20,23.26). David pleure et jeûne pour obtenir la guérison de son fils, né de son union illégitime avec Bethsabée (2 S 12,21-22), mais l'enfant meurt. Ézéchias, à qui Isaïe annonce la maladie et la mort, pleure abondamment et, parce que le Seigneur entend sa plainte et voit ses larmes, est guéri (2 R 20,3-5 = Is 38,3-5). Enfin Josias, à la découverte de la Loi, déchire ses vêtements et pleure les désobéissances d'Israël. YHWH entend sa plainte et lui fait grâce en lui promettant le salut personnel (2 R 22,19-20 = 2 Chr 34,27). Néhémie, apprenant les malheurs des habitants de Jérusalem, prend le deuil et pleure (Ne 1,4). Cette pénitence et ces larmes appellent la miséricorde divine à agir. Le Seigneur y répond par la promesse eschatologique que les larmes seront essuyées et les pleurs consolés (Is 25,8 ; Is 30,19 ; 65, 19 ; Jr 31,16 ; Ps 126,6).

Ce motif couvre donc un spectre très large, depuis les émotions qui jaillissent du plus profond de la personne blessée jusqu'aux attitudes les plus spirituelles. Les trois occurrences des pleurs d'Achab selon le grec sont elles-mêmes variées et recouvrent plusieurs réalités qu'il s'agit d'interpréter.

---

110 Cf. R.W.L. Moberly, "Lament," *NIDOTTE*, vol. 4, 866-884. Dans ces rites de lamentations, il existe parfois des pleureurs ou pleureuses (Jr 9,16.19 ; Ps 78,64 ; Jb 30,31 ; Qo 12,5).

2.2.2. *Pleurs du roi à la condamnation prophétique (1 R 20[21],43)*

Le second passage qui montre Achab entrain de pleurer se situe à la fin de la première guerre araméenne (1 R 20[21],1-43). Ces pleurs sont la conséquence du jugement prophétique qui condamne Achab pour avoir épargné Ben-Hadad (v. 38-43). Ce récit, comme l'a montré Adrian Schenker, témoigne de deux formes distinctes en TM et LXX.[111] Selon lui, TM transmet un texte qui est le résultat d'un travail de réédition d'une forme antérieure attestée par LXX ancienne, elle-même accessible en partie en LXX^{B} et en partie en VL.[112] Des motifs théologiques ont conduit l'éditeur du texte proto-massorétique à corriger la *Vorlage* de LXX : Achab est rendu coupable, non seulement d'une trahison de son peuple (LXX), mais d'avoir violé le commandement divin de l'anathème en épargnant Ben-Hadad, roi d'Aram. Cette transgression de la Loi lui vaut une condamnation à mort.

Dans ce contexte, il faut chercher à comprendre le sens des sanglots d'Achab dans le récit original. Mais pour cela, il convient de commencer par vérifier si ces pleurs appartiennent à LXX ancienne puisque les témoins de LXX attestent différentes formes du texte de 3 Rg 21,43 (1 R 20,43).

LXX^{L}	LXX^{B}	VL[113]	TM
καὶ ἀπῆλθεν ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ	καὶ ἀπῆλθεν ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ	Et abiit rex Israel	וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל עַל־בֵּיתוֹ
συγκεχυμένος	συγκεχυμένος καὶ ἐκλελυμένος	turbatus et deficiens	סַר וְזָעֵף
καὶ κλαίων			
καὶ ἔρχεται εἰς Σαμάρειαν.	καὶ ἔρχεται εἰς Σαμάρειαν.	venit in Samaria.	וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹנָה׃

111 A. SCHENKER, "Un jugement prophétique contre le roi d'Israël. En même temps une comparaison entre le Texte massorétique (TM) et la base hébraïque de la Septante originale (LXX) en 1 Rois 20,38-43 (3 Règnes 21,39-43)," in *Le jugement dans l'un et l'autre testament. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, vol. 1 (LD 197), Paris 2004, 133-148. Le même auteur a produit une autre étude sur la comparaison entre TM et LXX de 1 R 20(21) qui nous concerne moins directement ici : A. SCHENKER, "Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX," in Id. (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible*, 17-34.

112 Voir le développement de l'argumentation dans l'Appendice 1.

113 A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 117,

Et le roi d'Israël partit	Et le roi d'Israël partit	Et le roi d'Israël partit	Et le roi d'Israël partit *au sujet de sa maison*
bouleversé *et pleurant* et il vint à Samarie.	bouleversé *et défait* et il vint à Samarie.	troublé *et défait* il vint à Samarie.	troublé *et irrité* et il rentra à Samarie.

On observe d'abord que les pleurs ne sont attestés que par LXX^L. Or, il n'est pas évident qu'elle représente ici LXX ancienne car, dans cette section des Règnes où LXX^B n'est pas soumise à la recension καίγε, c'est généralement cette dernière qui représente la forme grecque accessible la plus ancienne. On note ensuite que VL, avec *turbatus et deficiens*, ne suit pas le texte antiochien – ce qui est un fait plutôt rare – mais reflète fidèlement la leçon de LXX^B, συγκεχυμένος καὶ ἐκλελυμένος (participes parfaits de συγχέω, *bouleverser, confondre, démolir*, et de ἐκλύω, *délier, dissoudre, démonter*). Manifestement, VL comme LXX^B suivent TM, סַר וְזָעֵף, *troublé et irrité*, alors que LXX^L s'en sépare. Or, il est vraisemblable que cette forme la plus éloignée de TM représente la leçon grecque la plus ancienne. Les autres témoins du grec, dont VL, témoigneraient d'une forme harmonisée à TM.[114]

Il faut remarquer qu'on trouve le même couple d'adjectifs, סַר וְזָעֵף, en 1 R 21(20),4 pour qualifier la réaction d'Achab quand Nabot refuse de lui céder sa vigne. Dans ce second cas, c'est LXX^L qui semble suivre fidèlement TM avec συγκεχυμένος καὶ ἐκλελυμένος, alors que LXX^B a une tout autre forme du verset, bien que τεταραγμένον (participe parfait passif de ταράσσω, *troubler*) puisse refléter סַר. Dans ce cas, LXX^L est manifestement une recension vers TM et LXX^B le témoin le plus proche de LXX ancienne, comme on s'y attend dans cette section des Règnes. Cela apporte indirectement une confirmation de l'antiquité des pleurs en LXX^L de 3 Rg 21,43. Dans les deux occurrences du couple סַר וְזָעֵף, le texte grec contenait une variante que des recenseurs tardifs ont harmonisée avec TM. En 3 Rg

114 Nous arrivons, pour cette leçon, à une évaluation de VL – gloses marginales – opposée à celle de Schenker pour l'alternative posée en 1 R 20(21),39, cf. Appendice 1. Mais le raisonnement qui nous y conduit est identique : comme le notait déjà de Lagarde, la forme grecque la plus éloignée de TM a plus de chance de refléter LXX ancienne. Notons que A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 101, considère LXX^L comme LXX ancienne – de cette leçon comme du passage – sans pourtant le démontrer, alors qu'en son article "Un jugement prophétique," il opte fondamentalement pour LXX^B.

21,43, c'est le texte antiochien, normalement recensé et harmonisé au TM dans cette section, qui a gardé la leçon ancienne alors que LXX^{B} a subi une correction.

La différence se situe vraisemblablement dans la source hébraïque de la traduction grecque. En effet, il semble difficile de penser que le participe présent de κλαίω soit une traduction de זָעֵף. Si l'adjectif de la racine זעף n'apparaît que dans notre passage et en 1 R 21[20],4, le verbe et le substantif sont un peu plus répandus et généralement compris dans le sens de colère.[115] Nous ne sommes pas contraints de supposer l'ignorance du traducteur. Au plus a-t-il fait une interprétation assez libre. Mais il est plus probable que καὶ κλαίων rende une *Vorlage* comme וּבֹכֶה.

Les deux formes du récit présentent donc une tonalité différente de la réaction d'Achab au jugement divin prononcé par le prophète. En TM, en étant troublé et vexé (סַר),[116] le roi éprouve également une forme de tristesse empreinte de colère ou d'abattement irrité et indigné (זָעֵף).[117] En LXX, son bouleversement va jusqu'à le faire sangloter. Est-ce que ce sont des pleurs de colère ? On peut l'admettre, mais il s'agit déjà d'une interprétation. Si évolution littéraire il y a eu – ce qui est vraisemblable – elle peut s'être faite dans les deux sens : les pleurs ou la colère peuvent être l'interprétation l'une de l'autre suivant la nuance que le narrateur, ici l'éditeur, voulait donner à l'attitude d'Achab. Or, si les conclusions de Schenker sont exactes, c'est-à-dire que TM reflète une forme révisée du passage – ce que nous sommes enclins à admettre –,[118] l'évolution qui consiste à transformer les larmes en une tristesse colérique est tout à fait cohérente.

2.2.3. *Les pleurs et le repentir d'Achab à la mort de Nabot (1 Rg 21[20],27)*

La troisième mention des pleurs du roi apparaît à la fin du récit de la vigne de Nabot. Ce récit présente deux formes littéraires distinctes en TM et LXX. Puisque nous discutons cette question de manière développée dans

---

[115] Voir p.ex. Gn 40,6 (זֹעֲפִים ; τεταραγμένοι), Is 30,30 (בְּזַעַף ; μετὰ θυμοῦ), Jon 1,15 (מִזַּעְפּוֹ ; ἐκ τοῦ σάλου αὐτῆς), Mi 7,9 (זַעַף ; ὀργὴν), 2 Ch 16,10 (בְּזַעַף ; ὠργίσθη), 2 Ch 26,19 (וַיִּזְעַף ; καὶ ἐθυμώθη [deux fois les mêmes verbes]), 1 Ch 28,9 (בְּזַעַף ; ἐν ὀργῇ).

[116] Cf. *HALAT*, 711.

[117] Cf. *HALAT*, 277 ; M. Butterworth, "זעף," *NIDOTTE*, vol. 1, 1130.

[118] Cf. Appendice 1.

un appendice à ce travail,[119] contentons-nous de résumer succinctement nos principales conclusions. La principale différence concerne la conversion d'Achab. Selon LXX, le roi se convertit immédiatement après la mort de Nabot (3 Rg 20,16) avant même l'intervention d'Élie. La mention des larmes, en 3 Rg 20,27, se situe dans un rappel qui décrit l'acte de repentir pour invoquer la grâce du Seigneur (v. 29). Cette conversion immédiate d'Achab n'existe pas en TM. Le roi ne se convertit que sur l'intervention du prophète (1 R 21,27). Alors que Gooding et Bogaert estiment que LXX présente une forme secondaire du récit qui a pour but de mettre en évidence le repentir d'Achab pour améliorer son image, notre analyse – à la suite de celle de Schenker – nous conduit à émettre l'hypothèse inverse : la forme attestée par TM est le fruit d'une intervention éditoriale de nature théologique et narrative.[120] L'éditeur aurait déplacé la conversion d'Achab après la dénonciation d'Élie pour un double motif : il voulait d'une part souligner la culpabilité d'Achab qui a besoin du jugement prophétique pour se repentir, et d'autre part manifester l'importance de la parole médiatrice du prophète qui dénonce le péché (v. 23-24), suscite la conversion (v. 27) et permet à la miséricorde divine de se manifester (v. 29). Si nos conclusions sont exactes et que LXX atteste la forme originale du récit, il faut encore comprendre pourquoi les larmes ont disparu de TM.

a. Une différence au niveau de la Vorlage *de LXX*

Examinons de près la formulation de ce verset (en italique nous indiquons les éléments totalement divergents, les leçons différentes sont soulignées et les variantes propres à LXX^L sont mises entre crochets ; la traduction est adaptée de celle de Bogaert[121]).

---

[119] Cf. ci-dessous Appendice 2 : nous y discutons les positions de Gooding, Bogaert et Schenker sur les relations entre TM et LXX de 1 R 21(20) et de l'ordre des chapitres 20 et 21 dans les deux formes du texte : D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," *ZAW* 76 (1964) 269-280 ; P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (3 Règnes 20)," in G.F. WILLEMS (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie*, Leuven 1988, 39-57 ; A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 86-107.

[120] Cf. Appendice 2.4.

[121] P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 48.

3 Rg 20,27		1 R 21,27	
καὶ [ἀλλ'] ὑπὲρ τοῦ λόγου ὡς κατενύγη [κατενύχθη] 'Αχαὰβ ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου,	Et [*mais*] *pour le fait que* Achab *s'était humilié devant le Seigneur,*	Et *il advint, lorsque* Achab *entendit ces paroles,*	וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אַחְאָב אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
καὶ ἐπορεύετο κλαίων καὶ διέρρηξεν	*et allait pleurant,* et déchira	qu'il déchira	וַיִּקְרַע בְּגָדָיו
τὸν χιτῶνα αὐτοῦ	sa tunique,	ses vêtements,	
καὶ ἐζώσατο σάκκον ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ	et ceignit son corps d'un sac,	et mit un sac sur sa chair	וַיָּשֶׂם־שַׂק עַל־בְּשָׂרוֹ
καὶ ἐνήστευσεν·	et jeûna,	et jeûna ;	וַיָּצוֹם
καὶ περιεβάλετο σάκκον ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ᾗ ἐπάταξεν ['Ιεζάβελ] Ναβουθαι τὸν 'Ισραηλείτην ['Ιεζραηλίτην] [καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ],	et s'était entouré d'un sac *le jour où il* [*Jézabel*] *avait frappé Nabot de Yizréel* [*et son fils*],	et il se couchait dans un sac,	וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק
καὶ ἐπορεύθη.	*et il partit.*	*et allait lentement.*	וַיְהַלֵּךְ אַט׃

Bogaert et Schenker soutiennent que ce verset grec est le fidèle reflet de sa *Vorlage* hébraïque.[122] Or, en ce qui concerne les pleurs d'Achab, Gooding et Bogaert considèrent que καὶ ἐπορεύετο κλαίων est la traduction un peu

122 P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 53 : "le début du v. 27 καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου ὡς est un hébraïsme certain qui rend vraisemblablement *'al-dᵉbar 'ᵃšèr* (Dt 22,24 ; 23,59) mais on peut penser aussi à *'al-dibrat* ou *'al-dibréy.*" A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 98 : "Dieser Satz ist in allen seinen Gliedern als Wiedergabe eines hebräischen Modells deutbar. κατανύσσεσθαι entspricht in der LXX verschiedenen hebräischen Verben : דמם, נאלם, נכאה, התעצב, hier נכנע."

libre de ce que l'hébreu donne à la fin du v. 27, וַיְהַלֵּךְ אַט.[123] Le déplacement de la fin vers le début du verset est dû à la réorganisation qu'opère LXX. Selon Gooding, si la traduction de אַט par κλαίων n'est pas strictement littérale, elle s'inscrit parfaitement dans la logique de la pénitence d'Achab. Alors que TM souligne un état d'esprit inhabituellement calme, LXX accentue légèrement la pénitence du roi en le faisant pleurer. Mais faut-il vraiment attribuer cette différence au traducteur ?

Le substantif אַט est assez rare dans l'AT puisqu'on ne l'y retrouve que cinq fois (Gn 33,14 ; 2 S 18,5 ; Jb 15,11 ; Is 8,6). Toujours utilisé dans une forme adverbiale et, sauf dans notre occurrence, construit avec ל, il signifie *avec douceur*, *doucement*, *lentement*. Il pourrait désigner une attitude d'abattement voire de dépression,[124] bien que ce sens ne puisse s'appliquer qu'à notre passage. En grec, il n'est jamais traduit de la même manière et s'adapte toujours au contexte. Si en Jb 15,11 le verset est totalement différent et לְאַט ne semble pas avoir d'équivalent, il est traduit par ἡσυχῇ, *tranquillement* (Is, 8,6), ou κατὰ σχολήν, *selon la tranquillité* du voyage (Gn 33,14), ou par le verbe φείδομαι, *épargner* à l'impératif aoriste (2 S 18,5 ; φείσασθέ μοι τοῦ παιδαρίου, *épargne-moi le garçon* pour לְאַט־לִי לַנַּעַר). Si ces diverses traductions sont légèrement interprétatives, le sens général est toutefois rendu avec exactitude, ce qui ne serait pas le cas de notre passage si אַט était traduit par κλαίω. Mais l'interprétation qui consisterait à rendre la lenteur du pas abattu d'Achab par les larmes ne va pas de soi. Rien n'empêche au contraire que κλαίω traduise בכה, comme il le fait en général – et probablement déjà en LXX de 1 R 18,45 et 20(21),43. Le substrat hébreu de καὶ ἐπορεύετο κλαίων pourrait alors avoir été quelque chose comme וַיְהַלֵּךְ בֹּכֶה. Cela est d'autant plus vraisemblable que le reste du verset en grec semble refléter assez littéralement sa *Vorlage*. Il faut dès lors tenter de comprendre le sens de l'éventuelle suppression de ces pleurs en TM.

b. Implications narratives

En LXX, le narrateur ne "montre" pas, dans ce verset, le repentir du roi mais il en rapporte le fait au lecteur, alors que TM décrit l'événement lui-

---

[123] D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," 275 ; P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 51 : "le grec aura infléchi la traduction du rare *'aṭ* dans le sens du caractère d'Achab."

[124] Cf *HALAT*, 36 : "gedrückte Stimmung" ; A.G. HILL, "אַט," *NIDOTTE*, vol. 1, 363 : "depressed mood, depression."

même. En effet, la logique du verset, dans la formulation de LXX, en fait un rappel de la conversion d'Achab déjà effectuée au v. 16LXX. Les larmes et les autres signes de repentir d'Achab – les vêtements déchirés, le sac, le jeûne – servent ici précisément à introduire et à justifier la grâce accordée par le Seigneur (v. 28). En effet, nous avons vu que ce rituel de pénitence – parfois avec des pleurs – est l'un des moyens pour susciter la miséricorde divine et obtenir grâce pour un péché commis.[125]

Notre parcours du motif des pleurs dans l'Ancien Testament nous a fait évoquer trois rois qui, dans des circonstances analogues à celles d'Achab, pleurèrent pour obtenir la grâce divine : David pleura pour sauver son fils (2 S 12), Ézéchias sanglota à l'annonce de sa maladie et de sa mort (2 R 20,3-5 = Is 38,3-5) et Josias déchira ses vêtements et pleura les péchés d'Israël à la lecture de la Loi (2 R 22,19-20 = 2 Chr 34,27). Si les deux derniers rois obtinrent le salut, David ne parvint pas à sauver la vie de l'enfant. Pourtant, dans ce cas, les circonstances sont encore plus proches de celles de notre passage : la convoitise conduit le roi à ordonner la mort d'un innocent, mais la dénonciation prophétique l'amène au repentir. Or, quand David verse des larmes, son péché lui est déjà pardonné car il l'a confessé après la dénonciation de Natan, et la sentence a été reportée sur son fils (2 S 12,13-14). C'est alors pour obtenir la grâce de son fils que David jeûne et pleure (2 S 12,21-22 TM = LXX). Mais sans succès.

Les larmes d'Achab le mettent donc en bonne compagnie. Mais contrairement au grand roi David, la pénitence et ses larmes obtiennent la grâce souhaitée, la sentence est différée aux jours de son fils. Sa conversion serait-elle plus grande que celle de David, et équivalente à celles d'Ézékias et de Josias ? LXX aurait-elle voulu à ce point sauver l'image d'Achab – comme le pense Gooding – qu'en insistant sur sa conversion elle aurait établi un parallèle avec ces rois vénérables et fidèles à YHWH ? On peut en douter car, dans les trois passages évoqués, les pleurs sont provoqués soit par l'intervention prophétique, soit par la lecture de la Loi. Or, il n'y a pas cette médiation dans notre récit dans sa forme grecque puisqu'Achab se convertit de lui-même (v. 16) avant l'intervention d'Élie (v. 17).

Il est donc plus vraisemblable – comme nous le montrons dans l'Appendice 2 – que l'éditeur du texte proto-massorétique, porté par le souci de souligner l'importance de la prophétie, ait corrigé ces éléments contraires à sa théologie. En transformant le rappel de la conversion d'Achab en premier acte de pénitence (v. 27) – pour conserver à l'intervention prophétique toute sa valeur médiatrice (v. 17-23) –, l'éditeur

---

[125] Cf. ci-dessus 2.2.1. (Esd 10,1 ; Ne 1,4 ; etc.).

en aurait profité pour gommer ces larmes. En effet, il cherchait plutôt à éloigner le plus possible le portrait du roi de Samarie de celui des deux rois de Jérusalem et du grand roi David.[126] Tous ces éléments nous inclinent à penser que les larmes ici sont originales – elles font partie de l'expression de la vraie contrition et de l'appel de la grâce – mais que, au même titre que sa conversion spontanée, elles ne convenaient pas à l'image que l'on devait transmettre d'Achab.

2.3. *Conclusion : la probable suppression du motif en TM*

Dans trois passages différents (1 R 18,45 ; 20[21],43 ; 21[20],27), LXX mentionne les pleurs du roi Achab alors que TM ne les évoque même pas. La mise en perspective de ce motif pourrait apporter une lumière sur sa possible disparition dans la correction éditoriale accomplie dans le texte proto-massorétique.

Les pleurs d'Achab ne sont pas identiques dans les trois passages. Ils désignent en effet des attitudes et des émotions différentes qui se prêtent à plusieurs interprétations. Si les larmes peuvent être signe de joie, de colère ou d'humiliation au retour de la pluie sur le pays (3 Rg 18,45), elle peuvent signifier une tristesse colérique ou une forme de dépression à la suite de la condamnation prophétique (3 Rg 21,43). C'est lors de la conversion d'Achab qu'elles sont le plus simples à interpréter (3 Rg 20,27) puisque ces pleurs sont un appel à la grâce divine.

Trois raisonnements sont possibles pour expliquer cette différence entre TM et LXX. 1° On pourrait d'abord imaginer que la différence se situe au niveau de la traduction, comme le pensait Gooding. Le traducteur grec aurait interprété les termes hébreux soit parce qu'il ne les comprenait pas bien, soit parce qu'il ne les trouvait pas assez explicites. Il est vrai que, si la

[126] Cf. J.E. BRENNEMAN, "Debating Ahab : Characterization in Biblical Theology," in W. KIM, D. ELLENS et alii (ed.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium. Form, Concept, and Theological Perspective*, vol. 1 (Studies in Antiquity and Christianity), Harrisburg 2000, 89-107, spéc. 105-106 ; S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 129. Ces deux auteurs mettent également en parallèle la conversion d'Achab avec celles de David, d'Ézéchias et de Josias (S. Otto uniquement avec ce dernier). Selon eux, la tendance de TM à accorder moins d'importance au repentir d'Achab qu'à celui de ces autres rois, tiendrait à la conception de l'historien deutéronomiste qui tend à discréditer les rois d'Israël par rapport à ceux de Juda (pour cette idée voir encore S.L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings*, 99, 133 et 149-150 ; R. BOHLEN, *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)* [TTS 35], Trier 1978, 395). On pourrait donc faire l'hypothèse que l'éditeur du texte proto-massorétique portait un souci analogue.

mécompréhension n'est pas envisageable pour 1 R 18,45, il n'est pas impossible que les mots זָעֵף (1 R 20,43) et אַט (1 R 21,27) aient posé des difficultés au traducteur. Nous avons pourtant observé assez souvent la fidélité de la version grecque par rapport à son substrat hébreu pour ne pas céder trop vite à une explication facile. Par ailleurs, nous avons noté que, si אַט suscite systématiquement une traduction interprétative, elle garde dans tous les autres passages le sens de réserve, de lenteur ou de prudence (cf. 2 S 18,5). Quant à la racine זעף, elle est généralement traduite par un terme qui désigne la notion de colère. Il ne semble pas que l'on puisse affirmer que ces termes aient été méconnus, ni exclure trop rapidement une *Vorlage* hébraïque au grec κλαίω.

2° Une autre explication consisterait à considérer la *Vorlage* de LXX comme interprétative et explicative. On aurait cherché à accentuer les sentiments et les réactions d'Achab, en exprimant son abattement et sa dépression colérique par les larmes. Ce raisonnement ne vaut pas pour le retour de la pluie car, dans ce cas, il n'y a aucun signe d'émotion quelconque, l'interprète l'aurait ajouté. Mais on doit objecter à l'idée d'explicitation le fait que ces larmes ne sont pas aussi faciles à interpréter que les termes hébreux d'origine. Si un éditeur avait délibérément introduit les larmes, son propos aurait été plus que de la simple explicitation. Peut-être peut-on penser qu'il voulait rendre la personne d'Achab plus accessible et moins cruel en lui prêtant des émotions contrastées. Cette conception rejoindrait l'idée de Gooding et de Bogaert en ce qui concerne la vigne de Nabot. Il faut reconnaître qu'elle n'est pas invraisemblable, mais il faudrait l'étayer par d'autres arguments. Or, l'analyse des textes en leurs différences semble précisément indiquer une évolution littéraire dans le sens opposé, de la *Vorlage* de LXX à l'état attesté par TM.

3° Une dernière explication consisterait à estimer que la difficulté d'interprétation des pleurs ait suscité un besoin d'explicitation. L'éditeur en aurait alors précisé le sens en fonction des contextes dans lesquels ces pleurs apparaissaient et selon la logique nouvelle dont il voulait colorer les passages impliqués. En effet, les trois occurrences des pleurs du roi Achab en LXX ancienne, si elles peuvent être mises en lien les unes avec les autres, doivent surtout s'interpréter dans le contexte de l'évolution du récit dans lequel elles apparaissent.

En 1 R 18,45, l'éditeur aurait cherché en premier lieu à établir un parallélisme entre l'ordre d'Élie et l'obéissance d'Achab, en remplaçant בָּכָה, *pleurer*, par רָכַב, *monter en char*, pour mieux répondre au verbe de l'ordre אָסַר, *atteler*. Le roi, suspendu à la parole du prophète qui avait arrêté la

pluie sur la terre (1 R 17,1), lui est parfaitement obéissant au moment où ce dernier la fait revenir. En harmonisant le schéma ordre / exécution,[127] le correcteur n'aurait pas hésité à supprimer les pleurs qui posaient une difficulté d'interprétation. Les sanglots de 1 R 20(21),43 peuvent être compris comme un abattement irrité ou une tristesse colérique. En les interprétant de cette manière, en introduisant זָעֵף, l'attitude du roi est rendue parfaitement adéquate au contexte qui voit Achab se faire accuser de viol de l'anathème et condamner.[128] Plus que provoquer des pleurs enfantins, cela le met hors de lui dans un mélange caractéristique de vexation et d'irritation. Enfin en 1 R 21(20),27, les pleurs, signes de la conversion, sont interprétés comme un abattement qui s'exprime dans un pas inhabituellement lent, אַט. Alors que, pour l'éditeur de TM, c'est la parole prophétique qui provoque la conversion du roi, celui-ci s'humilie pour obtenir grâce de la part de YHWH.[129] Mais le correcteur, pour aggraver le portrait du roi du Nord, évite de mentionner les larmes qui auraient rapproché Achab des grands rois David, Ézéchias et Josias.

Nous voyons ainsi que, dans chaque contexte, TM témoigne d'un texte qui interprète les larmes du roi en leur donnant une couleur qui correspond étroitement au sens qu'il veut donner à l'événement, tout en supprimant une attitude qui pourrait susciter l'attendrissement ou la compassion du lecteur. Achab n'est plus aussi innocent et irresponsable que LXX le laissait supposer. Pourtant, TM – comme nous l'avons noté dans la première partie de ce chapitre (1.2.2.) – insiste moins sur les émotions passionnées du roi. Ce dernier y apparaît comme un personnage plus terne, sans les variations d'humeur que décrit LXX. S'il est influencé par Jézabel, il n'en partage pas moins sa culpabilité.[130]

Cette très probable correction de la part de l'éditeur du texte proto-massorétique ne serait pas à elle seule une démonstration convaincante. Nous avons montré que, prises pour elles-mêmes, ces différences permettent souvent une argumentation dans les deux sens. Mais mises en contexte, elles sont un argument d'appui pour l'hypothèse de l'originalité de la *Vorlage* de LXX, base d'une œuvre théologique de réédition vers l'état textuel attesté par TM.

---

127 Cf. Ch. 6.

128 Cf. Appendice 1.

129 Cf. Appendice 2.4.

130 Cf. Appendice 2.4. conclusion 5°.

Chapitre 6.

LE SCHÉMA ORDRE / EXÉCUTION DANS LE CYCLE D'ÉLIE

Dans le cours de notre lecture nous avons constaté que les ordres sont fréquents en 1 R 17-19, qu'ils soient émis par Dieu ou par Élie lui-même ; on peut compter jusqu'à vingt-trois cas dans ces trois chapitres.[1] Or, il arrive qu'en TM ou LXX l'exécution d'un ordre corresponde plus ou moins parfaitement à la formulation dans laquelle ce dernier a été émis. L'examen de tous ces cas permet d'établir certains critères qui, s'ils sont rassemblés, constituent ce que nous appelons un schéma ordre / exécution. Cinq critères principaux s'imposent :

a) un ordre est émis de la part de Dieu, du prophète ou d'un tiers ;
b) une exécution répond à la formulation de l'ordre ;
c) au moins un verbe de l'ordre est répété dans l'exécution ;
d) la structure grammaticale de cette répétition est régulière : impératif / inaccompli inverti en hébreu ; impératif (ou impératif aoriste) / aoriste en grec ;
e) si l'un de ces éléments manque, le schéma est incomplet.

La structure du schéma dépend évidemment de la logique narrative du récit dans lequel il est inséré. Les critères que nous avons énoncés peuvent donc varier selon chaque cas. Par exemple, l'ordre est parfois assorti d'une promesse ou d'un élément équivalent (annonce, mise en garde, etc.) qui peut ou non se réaliser immédiatement après l'exécution de l'ordre. Celle-ci peut également être précédée d'une objection plus ou moins longue. Ces éléments développent la structure du schéma mais ne la modifient pas fondamentalement.

L'étude consiste donc à déterminer si l'une des deux formes textuelles est plus régulière que l'autre dans l'application de ce schéma. L'enjeu pour

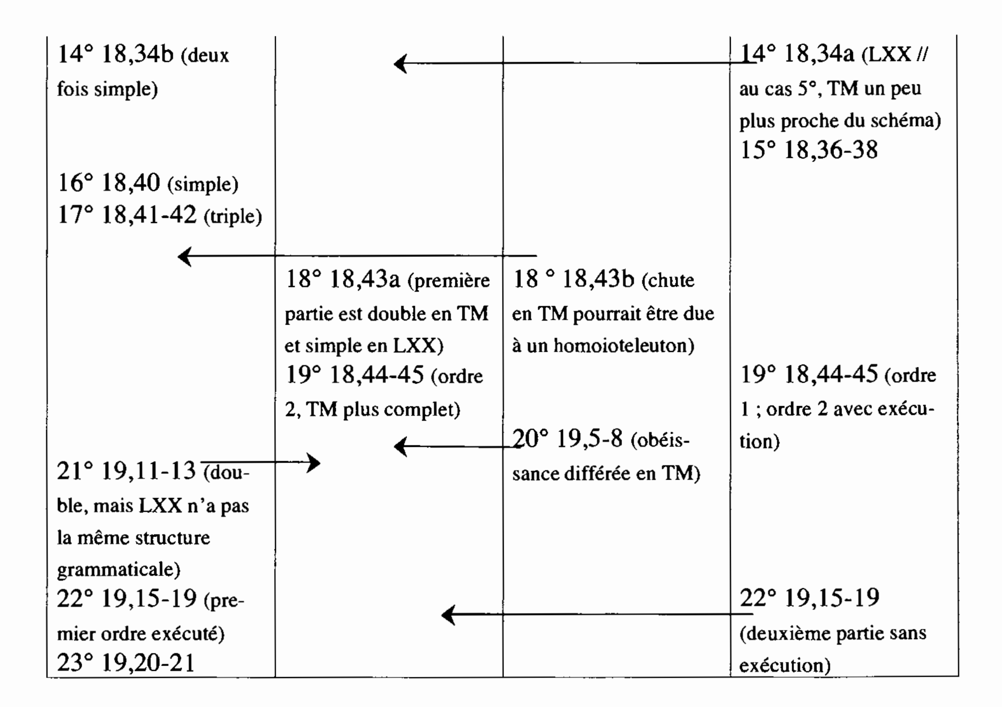
---

[1] Si l'on prend en considération 1 R 21(20) et 2 R 1-2, on peut compter trois cas supplémentaires : 1 R 21(20),18 (sans exécution de l'ordre), 2 R 1,3-4 (exécution dans des termes différents de l'ordre) ; 2 R 1,15 (parfaite correspondance ordre / exécution).

l'histoire du texte apparaît alors clairement : si l'on peut observer une cohérence plus grande de TM ou de LXX sur une section de texte assez large – ici trois chapitres –, cela peut indiquer un propos délibérer d'harmonisation narrative. Le schéma ordre / exécution représente donc une caractéristique littéraire qui peut efficacement éclairer l'histoire de l'évolution textuelle.

Ce chapitre est en définitive un résumé de l'étude que nous avons faite de chaque cas, complétée par ceux de 1 R 19. Le tableau suivant présente une synthèse du schéma ordre / exécution dans le cycle d'Élie, selon les textes grec et hébreu. Nous situons en quatre colonnes le degré de réalisation du schéma selon les critères que nous avons dégagés. Un bref commentaire accompagne l'énumération : "simple" désigne la répétition d'un seul verbe, "double" la répétition de deux et "triple" de trois verbes ; parfois un bref commentaire désigne laquelle des deux versions est la plus fidèle au schéma. Il est possible qu'un cas apparaisse en plusieurs colonnes s'il est composé de plusieurs ordres différemment exécutés. Les flèches expriment le possible déplacement du cas suivant l'interprétation que l'on en fait.

Schéma complet en **TM et LXX**	Schéma complet en **TM** ou plus développé que LXX	Schéma complet en **LXX** ou plus développé que TM	Schéma incomplet en **TM et LXX**
	1° 17,3-5 (// au cas 4°)		
2° 17,8-10 (double)			
3° 17,10-11 (simple)			
4° 17,11-15 (simple, TM // au cas 1°)			
	5° 17,21-22 (LXX n'a pas pas d'exécution)		
6° 18,1-2 (double)			
		←	7° 18,5-6
8° 18,8.16 (simple)			
9° 18,19-20 (double)			
10° 18,25-26 (double)			
11° 18,27-28 (simple, répétition de toute la phrase)		12° 18,29b ("plus" de LXX)	
13° 18,30 (simple)			



14° 18,34b (deux fois simple)			14° 18,34a (LXX // au cas 5°, TM un peu plus proche du schéma)
			15° 18,36-38
16° 18,40 (simple)			
17° 18,41-42 (triple)			
	18° 18,43a (première partie est double en TM et simple en LXX)	18 ° 18,43b (chute en TM pourrait être due à un homoioteleuton)	
	19° 18,44-45 (ordre 2, TM plus complet)		19° 18,44-45 (ordre 1 ; ordre 2 avec exécution)
		20° 19,5-8 (obéissance différée en TM)	
21° 19,11-13 (double, mais LXX n'a pas la même structure grammaticale)			
22° 19,15-19 (premier ordre exécuté)			22° 19,15-19 (deuxième partie sans exécution)
23° 19,20-21			

1. Analyse des cas

1° *1 R 17,3-5*

Il s'agit de l'ordre de YHWH pour qu'Élie s'en aille au torrent du Kérit.[2] En TM, la répétition du verbe הָלַךְ s'opère de manière précise : à l'impératif de l'ordre, לֵךְ, *pars*, répond un inaccompli inverti dans l'exécution : וַיֵּלֶךְ, *et il partit*. Les autres verbes d'action complétant l'ordre sont à l'accompli inverti[3] : וּפָנִיתָ לְּךָ, *tourne-toi*, et וְנִסְתַּרְתָּ, *cache-toi* ; ils ne sont pas répétés dans l'exécution. C'est donc la structure grammaticale impératif / inaccompli inverti qui forme le schéma ordre / exécution, comme nous allons le vérifier dans les cas suivants. En LXX le verbe de l'ordre (πορεύου) n'est

2 Cf. l'analyse Ch. 3, 2.2.

3 La construction d'un impératif continué d'un inaccompli inverti est fréquente. L'inaccompli désigne une action subordonnée à l'impératif, contenant généralement l'idée d'un futur proche avec nuance de succession ; cf. P. Joüon, *Grammaire*, § 119 *l* ; *GK*, § 112 *r*.

pas repris dans l'exécution. Nous avons vu dans notre analyse du Ch. 3 que TM harmonise très vraisemblablement l'exécution à l'ordre.

2° *1 R 17,8-10*

Dieu ordonne à Élie de partir pour Sarepta. Notons que l'ordre est également assorti d'une promesse et l'exécution d'une réalisation. LXX et TM observent parfaitement le schéma. En hébreu les deux verbes à l'impératif sont répétés dans l'exécution à l'inaccompli inverti. Le grec témoigne exactement de la même structure impératif (aoriste ou présent) / aoriste.

Ordre : [9] Lève-toi, va à Sarepta : קוּם לֵךְ צָרְפַתָה, Ἀνάστηθι καὶ πορεύου εἰς Σάρεπτα

Promesse : voici que j'ai ordonné...

Exécution : [10] Et il se leva et il alla à Sarepta : וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ צָרְפַתָה, καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη εἰς Σάρεπτα

Réalisation : et voici que là une femme veuve...

3° *1 R 17,10-11*

Premier ordre d'Élie à la veuve de Sarepta. Ici l'impératif est assorti de l'interjection déprécative נָא־.

[10] ... Prends donc *pour moi* (> LXX) : קְחִי־נָא לִי, Λάβε δή

[11] Et elle alla prendre : וַתֵּלֶךְ לָקַחַת, καὶ ἐπορεύθη λαβεῖν

La structure grammaticale du schéma est légèrement différente : le verbe à l'impératif n'est pas répété à l'inaccompli mais à l'infinitif construit avec le verbe הָלַךְ à l'inaccompli inverti. Cette construction renforce l'idée de mouvement et de rapidité qui colorent l'exécution de l'ordre. Le grec reflète exactement la même formulation.

4° *1 R 17,11-15*

Cette séquence, qui fait corps avec le cas précédent, est narrativement un peu plus complexe.[4] Elle est constituée d'un ordre d'Élie suivi d'une longue objection de la veuve à laquelle répond un second ordre du prophète assorti d'une promesse. C'est à cet ordre que répondent l'exécution de la veuve et

[4] Cf. l'analyse Ch. 3, 1.4.1.

l'accomplissement de la promesse. Dans l'ordre 1 – *Prends donc pour moi un morceau de pain* : לִקְחִי־נָא לִי, Λήμψῃ δή μοι –, la forme impérative de לָקַח est particulière puisque le ל n'est pas tombé ; il est accompagné de l'interjection déprécative נָא ; en grec λήμψῃ, futur moyen, est une forme jussive du futur.[5] L'ordre 2 est formé de trois verbes à l'impératif : *entre et fais selon ta parole, mais fais pour moi...* : בֹּאִי עֲשִׂי כִדְבָרֵךְ אַךְ עֲשִׂי־לִי, εἴσελθε καὶ ποίησον κατὰ τὸ ῥῆμά σου· ἀλλὰ ποίησον ἐμοί. Le grec ποίησον est un impératif aoriste tout à fait régulier. Ce second ordre contient deux parties : la première, composée de deux verbes, se réfère à l'objection de la veuve qui compte faire pour elle et son (ses) enfant(s) une galette avec ce qui lui reste de farine et d'huile : *entre et fais selon ta parole*. La seconde partie reprend l'ordre 1 : *mais fais pour moi.* C'est le verbe de cette seconde partie de l'ordre 2, עֲשִׂי, ποίησον, qui est repris dans l'exécution de la veuve, וַתַּעֲשֶׂה, καὶ ἐποίησεν. Le schéma de répétition est encore une fois attesté, dans la même séquence grammaticale.

5° *1 R 17,21-22*

Il s'agit de la prière d'Élie pour le retour de l'âme en l'enfant mort qui joue un rôle important dans les différences des deux formes du récit. TM atteste ici le schéma ordre / exécution de manière analogique, car à la place de l'ordre on trouve un vœu, une prière adressée à Dieu, mais la structure est similaire[6] :

> 21 Seigneur mon Dieu, je te prie, qu'elle revienne l'âme de cet enfant.... תָּשָׁב נָא נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד
> 22 Et l'âme de l'enfant revint en son intérieur... וַתָּשָׁב נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד

Dans la prière d'Élie ("ordre"), nous ne trouvons pas un impératif mais un jussif (inacc. 3ème masc. sing.) avec particule déprécative.[7] Dans l'exécution, ou la réalisation de la prière, le verbe שׁוּב est à l'inaccompli inverti. Avec cette construction, la répétition est encore plus manifeste car le verbe est deux fois exactement à la même forme. L'accomplissement de "l'ordre" est souligné par la mention de l'écoute de YHWH : *et YHWH entendit la voix d'Élie.*

---

5 Cette construction est assez fréquente en LXX : cf. H.ST. THACKERAY, *Grammar*, § 15,2 ; F.C. CONYBEARE, St. G. STOCK, *Grammar*, § 74.

6 Cf. l'analyse de la narration selon TM en Ch. 2, 2.1.

7 Cf. N.H. SNAITH, *Notes on the Hebrew Text*, 27.

LXX, quant à elle, ne reproduit pas exactement de schéma explicite en ce sens qu'il n'y a pas de répétition de verbe.[8] Si la réalisation est mentionnée, elle n'est pas exprimée dans les mêmes termes que la prière : Κύριε ὁ θεός μου, ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν. καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον, *Seigneur mon Dieu : que l'âme de cet enfant-là retourne donc en lui. Et ce fut ainsi et l'enfant cria.*

Selon l'hypothèse que nous avons développée, TM témoigne d'une nouvelle édition de ce passage.[9] Nous pourrions avoir ici un argument complémentaire qui serait l'harmonisation de la structure ordre / exécution. TM établirait une analogie entre l'ordre de Dieu à Élie et l'obéissance de ce dernier et le vœu ("ordre") du prophète adressé à YHWH et l'exaucement ("exécution") du Seigneur.

6° *1 R 18,1-2*

L'ordre de Dieu à Élie d'aller se montrer à Achab est assorti d'une promesse dont la réalisation est différée jusqu'à la fin du chapitre (v. 45). Un rappel de la famine remplace la réalisation de la promesse comme par contraste (v. 2b).

> ***Ordre*** : [1] ... la parole du Seigneur advint à Élie... : Va et fais-toi voir à Achab, לֵךְ הֵרָאֵה אֶל־אַחְאָב, Πορεύθητι καὶ ὄφθητι τῷ 'Αχαάβ
>
> ***Promesse*** : et je donnerai la pluie sur la face de la terre
>
> ***Exécution*** : [2] Et Élie alla (pour) se faire voir à Achab, וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל־אַחְאָב, καὶ ἐπορεύθη 'Ηλειοὺ τοῦ ὀφθῆναι τῷ 'Αχαάβ

Il y a, dans ce passage, une double répétition de verbe selon une structure grammaticale quasiment identique aux cas précédents : à l'impératif de הָלַךְ et l'impératif nifal de רָאָה, répondent un inaccompli inverti (וַיֵּלֶךְ) et un infinitif nifal construit de (לְהֵרָאוֹת). En grec, nous retrouvons la même construction : deux impératifs aoristes passifs (ou moyens) auxquels répondent un aoriste moyen et un infinitif aoriste passif. Le schéma ordre / exécution est ici parfaitement appliqué.

---

8 Cf. l'analyse de la narration selon LXX, Ch. 2, 3.1.

9 Cf. Ch. 2, 4.2.

7° 1 R 18,5-6

Dans la période de sécheresse, Achab ordonne à Obadyahou de partir à la recherche d'eau.[10]

Ordre : [5] ... Va dans le pays, לֵךְ בָּאָרֶץ
... Viens *que nous parcourions* le pays, δεῦρο καὶ διέλθωμεν ἐπὶ τὴν γῆν

Exécution : [6] Et ils répartirent pour eux le pays (LXX le chemin) pour le parcourir, וַיְחַלְּקוּ לָהֶם אֶת־הָאָרֶץ לַעֲבָר־בָּהּ, καὶ ἐμέρισαν ἑαυτοῖς τὴν ὁδὸν τοῦ διελθεῖν αὐτήν

Ni TM ni LXX n'observent le schéma ordre / exécution car il n'y a pas de reprise de verbe dans une séquence grammaticale habituelle. Cependant, on pourrait admettre que LXX est plus proche du schéma à cause du petit "plus" dans l'ordre καὶ διέλθωμεν dont le verbe est repris à l'infinitif dans l'exécution τοῦ διελθεῖν. Nous avons montré que LXX est vraisemblablement originale. Peut-être l'éditeur de TM aurait-il cherché à souligner la solitude d'Obadyahou pour préparer la rencontre seul à seul avec Élie.

8° 1 R 18,8.16

Élie ordonne à Obadyahou d'annoncer son arrivée à Achab. Obadyahou émet une longue objection car il craint pour sa vie. Élie y répond par un serment et une promesse (v. 15). L'intendant finit par exécuter l'ordre du prophète, et la promesse se réalise (v. 16).[11]

Ordre : [8] ... Va, dis à ton maître : voici Élie, לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ, πορεύου, λέγε τῷ κυρίῳ σου Ἰδοὺ Ἠλειού

Objection : [9] Et il dit : "Quel est mon péché...

Promesse : [15] ... aujourd'hui je me montrerai à Achab

Exécution : [16] Et Obadyahou alla à la rencontre d'Achab et l'informa, וַיֵּלֶךְ עֹבַדְיָהוּ לִקְרַאת אַחְאָב וַיַּגֶּד־לוֹ, καὶ ἐπορεύθη Ἀβδειοὺ εἰς συναντὴν τῷ Ἀχαὰβ καὶ ἀπήγγειλεν αὐτῷ

La structure du schéma est régulière. L'exécution ne reprend pas les deux verbes à l'impératif de l'ordre, mais un seul. Mais la structure impératif /

[10] Pour l'analyse des différences de l'ordre du v. 5, cf. Ch. 5, 1.1.1.*b*. et pour celle de l'exécution du v. 6, cf. Ch. 5, 1.1.1.*c*.

[11] Cf. la structure esquissée par A. WÉNIN, *Élie*, 22.

inaccompli inverti en hébreu et impératif / aoriste en grec est respectée. Que le parallélisme structurel entre l'ordre et l'exécution ne soit pas parfait manifeste peut-être également la résistance d'Obadyahou.

9° 1 R 18,19-20

Sur le mont Carmel, Élie ordonne au roi Achab de rassembler autour de lui tout Israël et les prophètes.

> [19] Et maintenant envoie chercher (et) rassemble vers moi tout Israël ... et les prophètes *de Baal*... (LXX = de la honte)
> וְעַתָּה שְׁלַח קְבֹץ אֵלַי אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל ... וְאֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל
> καὶ νῦν ἀπόστειλον συνάθροισον πρός με πάντα Ἰσραήλ... καὶ τοὺς προφήτας τῆς αἰσχύνης
>
> [16] Et Achab envoya chercher tous *les fils* (> LXX) d'Israël et rassembla (*tous* = LXX) les prophètes...
> וַיִּשְׁלַח אַחְאָב בְּכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבֹּץ אֶת־הַנְּבִיאִים
> καὶ ἀπέστειλεν Ἀχαὰβ εἰς πάντα Ἰσραήλ, καὶ ἐπισυνήγαγεν πάντας τοὺς προφήτας

Le schéma ordre / exécution est appliqué dans les deux formes du texte. Les deux verbes à l'impératif (en hébreu comme en grec) sont répétés, à l'inaccompli inverti (hébreu) et à l'aoriste (grec).

10° 1 R 18,25-26

Ce cas se situe dans le même épisode du Carmel. Élie ordonne cette fois aux prophètes de préparer un taureau pour le sacrifice.

> [25] ... Choisissez pour vous un taurillon et faites en premier... et invoquez... בַּחֲרוּ לָכֶם הַפָּר הָאֶחָד וַעֲשׂוּ רִאשֹׁנָה ... וְקִרְאוּ
> Ἐκλέξασθε ἑαυτοῖς τὸν μόσχον τὸν ἕνα καὶ ποιήσατε ... καὶ ἐπικαλέσασθε
>
> [26] Et ils prirent le taureau *qu'il leur avait donné* (> LXX) et ils firent et ils invoquèrent... וַיִּקְחוּ אֶת־הַפָּר אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ
> καὶ ἔλαβον τὸν μόσχον καὶ ἐποίησαν καὶ ἐπεκαλοῦντο

La structure du schéma est régulière dans les deux formes du texte : des trois verbes à l'impératif dans l'ordre, deux sont repris à l'inaccompli inverti et à l'aoriste dans l'exécution. L'obéissance des faux prophètes est parfaite et littérale, jusqu'au ridicule, comme le montre le cas suivant.

11° *1 R 18,27-28*

Élie se moque des prophètes de Baal en leur ordonnant de crier plus fort pour attirer l'attention de leur dieu. Dans ce cas également l'exécution reprend mot à mot l'ordre du prophète. La structure grammaticale du schéma est strictement observée.

> 27 Criez d'une grande voix, קִרְאוּ בְקוֹל־גָּדוֹל, Ἐπικαλεῖσθε ἐν φωνῇ μεγάλῃ
> 28 Et ils crièrent d'une grande voix, וַיִּקְרְאוּ בְּקוֹל גָּדוֹל, καὶ ἐπεκαλοῦντο ἐν φωνῇ μεγάλῃ

12° *1 R 18,29b*

Le "plus" de LXX dans ce verset présente un cas régulier du schéma ordre / exécution dans la bonne séquence grammaticale.[12]

> Déplacez-vous à partir de maintenant… Μετάστητε ἀπὸ τοῦ νῦν…
> et ils se déplacèrent en s'en allèrent, καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον

Nous avons noté que ce passage est vraisemblablement original et que TM témoigne d'un texte révisé qui préfère parler du déplacement d'Élie vers un autre autel et non du déplacement des prophètes de Baal. Les lieux et les autels des sacrifices sont différents selon TM.[13]

13° *1 R 18,30*

Dans ce petit ordre bref d'Élie au peuple, le schéma est parfaitement respecté, en TM et en LXX, dans la répétition du verbe et la séquence grammaticale impératif / inaccompli inverti ou aoriste

> 30 … Approchez-vous de moi, גְּשׁוּ אֵלַי, Προσαγάγετε πρός με
> Et tout le peuple s'approcha de lui, וַיִּגְּשׁוּ כָל־הָעָם אֵלָיו, καὶ προσήγαγεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτόν

---

12 Cf. l'analyse de ce verset, Ch. 4, 2.2.2.

13 Cf. les conclusions, Ch. 4, 3.

14° *1 R 18,34*

Ce verset, différent en TM et LXX, se situe dans la partie centrale de la scène du Carmel qui rapporte la guérison de l'autel (v. 30-35). Notre analyse de l'ensemble de ce passage a montré que le texte proto-massorétique était vraisemblablement le fruit d'un travail éditorial qui a corrigé le texte de manière à distinguer deux autels différents, l'un pour les prophètes de Baal et l'autre pour Élie.[14] Dans ce cadre nous n'avons pas discuté en détail ce verset, où Élie ordonne d'arroser le bois de son sacrifice. La première partie du v. 34 présente un cas particulier du schéma ordre / exécution.

3 Rg 18,34a		1 R 18,34a	
καὶ εἶπεν Λάβετέ μοι τέσσαρας ὑδρίας ὕδατος, καὶ ἐπιχέετε ἐπὶ τὸ ὁλοκαύτωμα καὶ ἐπὶ τὰς σχίδακας· καὶ ἐποίησαν οὕτως.	Et il dit : "*Prenez-moi* quatre jarres d'eau et *versez* sur l'holocauste et sur les morceaux de bois," *et ils firent ainsi.*	Et il dit : "*Remplissez* quatre jarres d'eau." Et *ils firent couler* sur l'holocauste et sur les bois.	וַיֹּאמֶר מִלְאוּ אַרְבָּעָה כַדִּים מַיִם וְיִצְקוּ עַל־הָעֹלָה וְעַל־הָעֵצִים

Si TM n'observe pas strictement le schéma, il en est plus proche que LXX. En effet, l'hébreu nous rapporte un ordre et le narrateur décrit une action qui y répond. Si le verbe n'est pas identique, c'est-à-dire si l'action accomplie n'est pas exactement celle qui a été ordonnée, la structure grammaticale du schéma est strictement respectée (impératif / inaccompli inverti). Le lecteur comprend ainsi que ce qui a été accompli était bien ordonné et que ce qui était ordonné a été accompli. Il y a donc ellipse du côté de l'ordre comme du côté de l'exécution. Quant à LXX, elle met toute la séquence dans la bouche du prophète, comme un seul ordre développé et complet. Mais l'exécution seule est elliptique, rapportée par l'expression lapidaire *et ils firent ainsi*, καὶ ἐποίησαν οὕτως. Cette expression est considérée comme originale par plusieurs critiques et pourrait avoir eu pour base

[14] Cf. Ch. 4, 2.3.

ויעשו כן.[15] En outre, le premier verbe de l'ordre est différent de TM : λάβετέ μοι ne semble pas traduire מַלְאוּ, mais plutôt לקחו לי. Dans le contexte, מָלֵא, *remplir*, donne un sens plus précis que לָקַח, *prendre*.

Il est difficile de déterminer avec certitude l'évolution de ce seul verset. Mais, à la lumière des conclusions de l'analyse de ce passage, on peut faire l'hypothèse que l'éditeur du texte proto-massorétique ait précisément voulu faire correspondre une action en réponse à l'ordre du prophète, tout en précisant le sens de ce dernier.

Dans la seconde partie du verset (1 R 18,34b), l'ordre est réitéré et exécuté une seconde puis une troisième fois. Ici le schéma est parfaitement respecté en hébreu comme en grec :

> Et il dit : "Faites une seconde fois" ; et ils firent une seconde fois. Et il dit : "Faites une troisième fois" ; et ils firent une troisième fois. וַיֹּאמֶר שְׁנוּ וַיִּשְׁנוּ וַיֹּאמֶר שַׁלֵּשׁוּ וַיְשַׁלֵּשׁוּ ; καὶ εἶπεν Δευτερώσατε· καὶ ἐδευτέρωσαν. καὶ εἶπεν Τρισσώσατε· καὶ ἐτρίσσευσαν.

15° *1 R 18,36-38*

Ce passage décrit la prière d'Élie pour obtenir de Dieu qu'il consume l'holocauste et la descente du feu. Si TM et LXX contiennent plusieurs différences importantes,[16] aucune des deux formes du texte ne témoigne ici du schéma ordre / exécution. La prière d'Élie est bien exaucée par Dieu, mais la réalisation (ou l'exécution) ne reprend pas les termes de la prière (ou de l'ordre). La prière est formulée en deux étapes, v. 36 puis v. 37. En TM, ces deux étapes sont distinctes quant au contenu et quant à la formulation : la prière/ordre 1 (v. 36) exprime la finalité : *que l'on sache que tu es Dieu en Israël et que je suis ton serviteur*, יִוָּדַע כִּי־אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ ; le verbe יִוָּדַע est un jussif nifal. Quant à la prière/ordre 2 (v. 37), elle est composée d'une double formule d'appel, *réponds-moi, YHWH, réponds-moi*, עֲנֵנִי יְהוָה עֲנֵנִי (impératif), et de la répétition de la finalité, *et ils sauront* ou *pour qu'ils sachent*, וְיֵדְעוּ (inaccompli consécutif à un

15 O. THENIUS, *Könige*, 224 ; A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 368 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 154 ; A. ŠANDA, *Könige*, 438 ; I. BENZINGER, *Könige*, 111 ; R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*. En sens inverse W. THIEL, *Könige*, 92, pense que LXX a un caractère explicatif ; dans ce sens déjà J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 306 et 310. Notons par ailleurs que cette formulation n'est pas sans rappeler celle de 1 R 17,22 LXX : *et ce fut ainsi*, καὶ ἐγένετο οὕτως (ci-dessus cas 5°).

16 Cf. la synopse du passage et l'analyse détaillée au Ch. 4, 2.4.

impératif).[17] En LXX, les deux membres reprennent les mêmes éléments, formulés de manière quasiment identique : la double invocation *prête-moi l'oreille, Seigneur, prête-moi l'oreille,* ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου (impératif aoriste), et la finalité *qu'ils sachent,* γνώτωσαν (v. 36, impératif aoriste 2, 3ème pers. plur.) et *qu'il sache,* γνώτω (v. 37, impératif aoriste 2, 3ème pers. sing.). L'impératif domine dans cette formulation de prière très développée, mais aucun de ces verbes n'est repris dans la réalisation du v. 39.

16° *1 R 18,40*

Élie ordonne au peuple de se saisir des prophètes de Baal pour les mettre à mort. Ici le schéma ordre / exécution, bien que peu développé, est parfaitement observé, avec la séquence de l'impératif et de l'inaccompli inverti ou de l'aoriste.

> 40 ...Saisissez-vous des prophètes de Baal, תִּפְשׂוּ אֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל, συλλάβετε τοὺς προφήτας τοῦ Βάαλ
> Et ils se saisirent d'eux, וַיִּתְפְּשׂוּם, καὶ συνέλαβον αὐτούς

17° *1 R 18,41-42*

Après les événements du Carmel, ces versets relatent l'ordre d'Élie à Achab avant l'arrivée de la pluie.

> 41 ... Monte, mange et bois... עֲלֵה אֱכֹל וּשְׁתֵה, Ἀνάβηθι καὶ φάγε καὶ πίε
> 42 Et Achab monta pour manger et boire... וַיַּעֲלֶה אַחְאָב לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת, καὶ ἀνέβη Ἀχαὰβ τοῦ φαγεῖν καὶ πιεῖν

Cette séquence respecte parfaitement la structure grammaticale du schéma, en hébreu comme en grec. Les trois verbes à l'impératif sont repris dans l'exécution : l'inaccompli inverti de עָלָה, et l'aoriste 2 de ἀναβαίνω, suivis de deux infinitifs (construits en hébreu, et aoristes 2 en grec).

---

[17] Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 119 *l* ; *GK*, § 112 *r*.

18° *1 R 18,43*

Ce verset décrit deux ordres d'Élie par lesquels il envoie un jeune garçon sur la montagne pour observer la mer et repérer l'arrivée de l'orage. Si dans les deux textes nous retrouvons le schéma ordre / exécution, TM et LXX expriment les faits de manière différente.[18] En ce qui concerne le premier ordre (v. 43a), le schéma est plus développé en TM qu'en LXX puisque les deux verbes de l'ordre sont repris dans l'exécution alors que LXX n'en reprend qu'un, ἐπιβλέπω. Il est vraisemblable que TM ait complété l'exécution avec le verbe עָלָה pour souligner l'obéissance de l'enfant :

Ordre :	monte s'il te plait (et) regarde, עֲלֵה־נָא הַבֵּט, ἀνάβηθι καὶ ἐπίβλεψον
Exécution :	et il monta et regarda, וַיַּעַל וַיַּבֵּט
	et le jeune homme regarda, καὶ ἐπέβλεψεν τὸ παιδάριον

Pour le second ordre שֻׁב שֶׁבַע פְּעָמִים, *retourne sept fois* (v. 43b), nous avons vu au Ch. 5 que son exécution, qui n'existe qu'en LXX – *et le jeune homme revint sept fois*, καὶ ἀπέστρεψεν τὸ πρόσωπον ἑπτάκι –, est vraisemblablement tombée en TM par homoioteleuton. Il est donc probable qu'avant cet accident textuel les deux formes du texte aient attesté le schéma ordre / exécution complet.

19° *1 R 18,44-45*

Élie adresse un deuxième ordre au jeune homme qui doit, à son tour, transmettre un ordre à Achab. L'ordre donné à l'enfant – *monte, dis à Achab*, עֲלֵה אֱמֹר אֶל־אַחְאָב, ἀνάβηθι καὶ εἰπὸν τῷ 'Αχαάβ –, n'est pas suivi d'une exécution. Quand à l'ordre adressé à Achab, s'il est effectivement exécuté, aucun des verbes n'est repris. Il ne s'agit donc pas d'un cas complet du schéma.

44 Attèle (< ton char = LXX) et descend... אֱסֹר וָרֵד, Ζεῦξον τὸ ἅρμα σου καὶ κατάβηθι

45 ...Et Achab *monta* [cheval ou char] (LXX = *pleura*) et alla à Yzréel, וַיִּרְכַּב אַחְאָב וַיֵּלֶךְ יִזְרְעֶאלָה, καὶ ἔκλαεν καὶ ἐπορεύετο 'Αχαὰβ εἰς 'Ισραήλ

[18] Cf. l'analyse détaillée en Ch. 5, 2.1.1.

Pourtant, nous constatons qu'en TM l'idée est la même dans l'ordre et l'exécution bien que les verbes changent : Achab doit prendre son char et s'en aller, ce qu'il accomplit effectivement. LXX fait intervenir les pleurs du roi, que nous avons longuement développés.[19] Il est vraisemblable que TM témoigne ici d'un texte révisé qui, en harmonisant le schéma ordre / exécution sans pourtant corriger les verbes, efface les pleurs d'Achab qui ne convenaient pas au portrait qu'il voulait transmettre du roi d'Israël.

20° *1 R 19,5-8*

Ce passage rapporte les ordres que donna l'ange du Seigneur à Élie fuyant Jézabel et épuisé dans le désert. À deux reprises il lui ordonne de se ravitailler. Le second ordre est assorti d'une mise en garde.

Ordre 1 : [5] ... <u>Lève</u>-toi *et* (> TM) <u>mange</u>..., קוּם אֱכוֹל, Ἀνάστηθι καὶ φάγε

Exécution 1 : [6] ... *Et il se <u>leva</u>* (> TM) et <u>mangea</u> et but, וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ, καὶ ἀνέστη καὶ ἔφαγεν καὶ ἔπιεν

Effet 1 : et il se retourna et se recoucha, וַיָּשָׁב וַיִּשְׁכָּב, et, se retournant, il se recoucha, καὶ ἐπιστρέψας ἐκοιμήθη

Ordre 2 : [7] ... <u>Lève</u>-toi, <u>mange</u>..., קוּם אֱכוֹל, Ἀνάστα, φάγε

Mise en garde : car le chemin est trop long pour toi, כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ, ὅτι πολλὴ ἀπὸ σοῦ ἡ ὁδός

Exécution 2 : [8] Et il se <u>leva</u>, et il <u>mangea</u> et but, וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה, καὶ ἀνέστη καὶ ἔφαγεν καὶ ἔπιεν

Effet 2 : et il alla dans la force de cette nourriture, וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא, καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ ἰσχύι τῆς βρώσεως ἐκείνης

Les textes grec et hébraïque sont très proches dans ce passage. La seule différence se situe dans l'exécution 1, où LXX répète à l'aoriste les deux verbes impératifs,[20] alors que TM ne répète que le verbe manger, אָכַל à l'inaccompli inverti. Notons que les deux exécutions sont plus amples que

[19] Cf. Ch. 5, 2.1.2. et la conclusion en 2.3.

[20] Notons que, dans l'ordre 2, nous trouvons une forme particulière de l'impératif : ἀνάστα employée indifféremment avec son équivalent ἀνάστηθι ; comme dans notre passage, les deux formes sont parfois utilisées dans le même texte : 1 R 20,15 (ἀνάστα) et 18 (ἀνάστηθι) ; Ps 43, 24 (ἀνάστηθι) et 27 (ἀνάστα) ; cf. F.C. CONYBEARE, St.G. STOCK, *Grammar*, § 32. Dans notre passage, LXX$^{L\text{-}A}$ harmonisent les deux impératifs en ἀνάστηθι (mais ne le font pas en 1 R 20,15.18).

l'ordre, puisqu'elles mentionnent qu'Élie *but*, וַיֵּשְׁתְּ (forme apocopée) et וַיִּשְׁתֶּה, καὶ ἔπιεν.

Il est donc important de noter que ce passage semble être le cas le plus sérieux où LXX est plus fidèle au schéma ordre / exécution que TM.[21] Il n'est donc pas impensable que le texte qu'atteste LXX ait été harmonisé avec le v. 8.[22] Mais il est également possible que LXX témoigne de la leçon authentique que TM aurait modifiée. En effet, la logique narrative de TM est plus cohérente que celle de LXX. Comme le souligne justement Wénin, "le voyage n'est mentionné par l'ange que la seconde fois, et c'est seulement cette fois-là qu'Élie se lève pour manger et boire avant de partir pour une longue route."[23] En effet, la structure narrative du récit est progressive : le premier schéma ordre / exécution ne produit pas d'effet à proprement parler, puisque Élie se recouche après s'être ravitaillé. Dans le second schéma, l'ange met en garde le prophète sur la longueur du chemin qui lui reste à parcourir, alors seulement Élie obéit complètement à l'ordre et se lève pour manger et boire. L'effet est alors complet : *il marcha dans la force de cette nourriture*. Nous constatons une fois encore combien TM est un chef-d'œuvre narratif. Cette construction du récit ne nous semble pas être fortuite. Il est donc permis de penser qu'un éditeur ait précisément voulu manifester le retard dans l'exécution complète et la nécessité du second ordre.

Ce cas où le schéma est plus complet en LXX qu'en TM pourrait bien être une confirmation de l'importance que l'éditeur du texte protomassorétique accorde à la logique ordre / exécution. En effet, il n'aurait pas hésité à amputer la première exécution du verbe קוּם pour montrer que ce n'est qu'au second ordre qu'Élie se lève finalement. 1 R 19,5-8 est l'exception qui confirme la règle.

21° *1 R 19,11-13*

Le présent cas encadre la théophanie à l'Horeb. Après un petit dialogue où Élie se montre désespéré, YHWH ordonne au prophète de sortir de la caverne (v. 11). Cet ordre est assorti d'une promesse qui semble se réaliser,

---

21 Dans le cas 12°, puisque TM n'atteste pas le passage, on ne peut pas appliquer les catégories plus ou moins fidèles : la comparaison n'est simplement pas possible car les deux textes sont différents. Dans le cas 18°, la réalisation manque en TM probablement à cause d'un homoioteleuton.

22 Cf. B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 157.

23 A. WÉNIN, *Élie*, 35.

avant l'exécution elle-même, dans la théophanie (v. 13). C'est seulement après la manifestation de YHWH qu'Élie exécute l'ordre de Dieu.

> ***Ordre :*** [11] Et il dit : *Sors* (LXX = *Tu sortiras demain*) et tu te tiendras dans la montagne en face du Seigneur, וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְהוָה, καὶ εἶπεν Ἐξελεύσῃ αὔριον καὶ στήσῃ ἐνώπιον Κυρίου ἐν τῷ ὄρει
>
> ***Promesse*** : voici que le Seigneur passera, וְהִנֵּה יְהוָה עֹבֵר, ἰδοὺ παρελεύσεται Κύριος
>
> ***Réalisation*** *: théophanie* (v. 11-13)
>
> ***Exécution :*** [13] ... Et il sortit et se tint *à l'entrée de* (LXX = *sous*) la grotte..., פֶּתַח הַמְּעָרָה וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד, καὶ ἐξῆλθεν καὶ ἔστη ὑπὸ τὸ σπήλαιον

Notons d'abord que le schéma ordre / exécution est respecté en hébreu comme en grec. En TM, les deux verbes sont repris dans la séquence grammaticale habituelle, impératif et inaccompli inverti. En LXX, l'ordre n'est pas à l'impératif mais au futur moyen de ἐξέρχομαι, qui peut tout à fait refléter une forme jussive[24] ; l'exécution est à l'aoriste. Nous constatons ensuite que le contenu de l'ordre ne se reproduit pas exactement dans l'exécution d'Élie. En effet, *tu te tiendras dans la montagne en face du Seigneur* (v. 11), devient pour Élie *à l'entrée de la grotte* (v. 12). Or, dans ce passage – comme en 1 R 17,1 et 18,15 – l'expression עָמַד לִפְנֵי désigne l'intimité du prophète avec YHWH, [25] sa qualité de serviteur.[26] Un déplacement s'opère donc entre l'ordre et son accomplissement : si Élie obéit bien au Seigneur, il reste en retrait et ne répond pas à la demande de se situer en face de lui comme un serviteur. Ce décalage, en TM et LXX, semble cohérent avec la crise de l'identité prophétique que traverse Élie dans ce chapitre (cf. v. 4.11.14).[27]

Il faut noter pourtant que TM et LXX contiennent une différence importante qui joue également un rôle sur le schéma. En effet, YHWH ne donne pas exactement le même ordre. Selon LXX, nous avons déjà noté que

---

[24] Cf. H.St.J. THACKERAY, *Grammar*, § 15,2 ; F.C. CONYBEARE, St.G. STOCK, *Grammar*, § 74.

[25] R.A. CARLSON, "Élie à l'Horeb," *VT* 19 (1969) 416-439, spéc. 426 et 433 : il parle de "*terminus technicus* pour la relation intime entre le prophète et Yahvé." Il ne note pas que l'expression n'est précisément pas reprise dans l'exécution de l'ordre.

[26] Cf. W. THIEL, *Könige*, 39 ; etc.

[27] Cf. R.B. COOTE, "Yahweh Recalls Elijah," in B. HALPERN, J.D. LEVENSON (eds.), *Traditions in Transformation : Turning Points in Biblical Faith*. Festschrift F.M. Cross, Winona Lake, 1981, 115-120, spéc. 117. Selon Coote, la question de ce chapitre serait de savoir si Élie veut être le prophète de YHWH ou non (p. 116).

l'ordre est donné au futur. Si la forme ἐξελεύσῃ, *tu sortiras*, peut avoir un sens jussif, l'adverbe αὔριον, *demain*, qui lui est associé renforce la simple notion de futur. Ainsi l'ordre est déterminé dans le temps et l'exécution est différée. Cette nuance est totalement absente de TM.

L'adverbe αὔριον reflète vraisemblablement l'hébreu מָחָר (comme en 19,2). Pour plusieurs exégètes, il s'agit d'une leçon secondaire, ou d'une glose.[28] Selon Klostermann,[29] l'expression pourrait être le résultat d'une confusion avec מַהֵר, qui est soit l'impératif piel de מָהַר, *dépêche-toi*, soit l'adverbe *vite*. Si cela est exact, la *Vorlage* du grec insisterait au contraire sur la promptitude demandée à Élie. Si l'on ne peut exclure l'hypothèse d'une corruption dans la source hébraïque, il faut cependant noter la solidité du témoignage textuel : LXX^{L} et VL[30] attestent la même leçon ; Josèphe soutient également le futur et l'adverbe "demain."[31] Sur la base de ces témoins, Thenius estime que le passage est très vraisemblablement corrompu et qu'à l'origine il contenait un texte comme : וַיֹּאמֶר צֵא מָחָר וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְהוָה וְהִנֵּה יְהוָה עֹבֵר וַיְהִי מִמָּחֳרָת וְהִנֵּה יְהוָה עֹבֵר. *Et il dit : Sors demain et tu te tiendras dans la montagne en face de YHWH, et voici que YHWH passera ! Et il advint le lendemain voici que YHWH passa.*[32] La seconde partie serait donc tombée par homioteleuton. Cette restitution est finalement proche du texte de Josèphe, mais elle reste très hypothétique.

Il vaut donc mieux en rester au témoignage solide qu'offre le texte grec et le considérer comme une variante plausible. Dans ce cas, Dieu formule son ordre au futur, et l'exécution se déroule implicitement le lendemain. On peut alors penser que l'éditeur du texte proto-massorétique a supprimé ce futur difficile à comprendre dans le contexte pour harmoniser l'ordre et son exécution et souligner l'immédiateté de la manifestation divine. Mais il est prématuré de trancher définitivement.

---

28 B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 157 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 317 : Montgomery pense que LXX est influencée ici par Ex 34,2 où il est dit que Moïse doit monter le *lendemain matin* au Sinaï pour que Dieu se manifeste à lui. Mais le vocabulaire est ici tout différent, en hébreu comme en grec.

29 A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und Könige*, 371-372. ; cf. R. KITTEL, M. NOTH, in *BH*.

30 A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 115 : *Exiens crastina die, et stabis in conspectu Domini in monte hoc.*

31 *Ant.* VIII, 13,7 (351-352) : "Πάλιν δὲ ἀκούσας προσελθεῖν εἰς τὸ ὕπαιθρον τῇ ἐπιούσῃ (γνώσεσθαι γὰρ οὕτως τί δεῖ ποιεῖν), προῆλθεν ἐκ τοῦ σπηλαίου μεθ' ἡμέραν... Il entendit de nouveau [la voix, lui disant] de sortir au grand air le lendemain ; il saurait alors ce qu'il y aurait à faire. Le jour suivant, il s'avança hors de la caverne..."

32 O. THENIUS, *Könige*, 229.

22° *1 R 19,15-19*

Le dernier ordre de YHWH au prophète Élie dans nos trois chapitres concerne l'avenir politique et religieux. Élie doit oindre deux rois, Hazaël pour Aram et Jéhu pour Israël, ainsi qu'un prophète à sa place, Élisée. L'ordre n'est pas assorti d'une promesse, mais suivi par une annonce d'éradication violente du baalisme.

Ordre : [15] ... Va, retourne ..., לֵךְ שׁוּב, Πορεύου, ἀνάστρεφε (la suite TM ≠ LXX)

tu arriveras et tu oindras Hazaël... tu oindras *le fils* (> TM) Jéhu... tu oindras Élisée...

וּבָאתָ וּמָשַׁחְתָּ אֶת־חֲזָאֵל ... וְאֵת יֵהוּא ... תִּמְשַׁח ... וְאֶת־אֱלִישָׁע ... תִּמְשַׁח

καὶ χρίσεις τὸν ʿΑζαὴλ... καὶ τὸν υἱὸν Εἰοῦ... χρίσεις... καὶ τὸν ʾΕλισαῖε... χρίσεις

Annonce : Et il adviendra... (v. 17-18)

Exécution : [19] Et il partit de là et trouva (LXX = trouve) Élisée...

וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם וַיִּמְצָא אֶת־אֱלִישָׁע

Καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν, καὶ εὑρίσκει τὸν ʾΕλισαῖε

L'ordre contient deux parties distinctes. La première est l'aspect dynamique : לֵךְ, πορεύου, *va*, et שׁוּב, ἀνάστρεφε, *retourne*. La seconde concerne les onctions que doit faire Élie : les verbes מָשַׁח et χρίω sont utilisés trois fois, une pour chacune des personnes désignées. L'exécution, quant à elle, est tout à fait partielle. D'abord, si l'ordre de mise en route est exécuté, il l'est de manière légèrement différente en hébreu et en grec. En effet TM répète un des deux verbes de l'ordre, *aller*, הָלַךְ. LXX mentionne aussi le départ, mais par un autre verbe que πορεύομαι (v. 15) : ἀπῆλθεν, aoriste 2 de ἀπέρχομαι. Mais ces deux verbes grecs ne reflètent vraisemblablement pas une *Vorlage* différente. En effet, dans une très grande majorité de cas, πορεύομαι et ἀπέρχομαι traduisent le verbe הָלַךְ. On peut donc dire que la première partie du schéma est tout à fait régulière dans les deux formes du texte.

Si nous regardons à présent l'exécution de la seconde partie de l'ordre, nous constatons qu'elle n'est pas accomplie dans sa totalité. Si Élie rencontre bien Élisée et l'appelle à sa suite, il n'est pas dit que ce dernier soit oint. En outre, le texte n'évoque pas – au moins à première vue – d'appel similaire ou d'intronisation des rois par le prophète.[33] En effet, c'est Élisée

[33] Cette tension du récit a suscité plusieurs hypothèses sur l'histoire de la rédaction. Pour certains, 1 R 19,15-17 (avec ou sans v. 18) est considéré comme un ajout rédactionnel lié à l'histoire d'Élisée (2 R 8-10) : cf. G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 56-60 et

qui annoncera à Hazaël qu'il sera roi, mais sans lui donner l'onction (2 R 8,7-14). Quant à l'onction de Jéhu (2 R 9,1-19), elle est accomplie par *l'un des fils de prophètes*, לְאַחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים (v. 1), qui est mentionné aussi par l'expression difficile *le serviteur, le serviteur (c'est) le prophète*, הַנַּעַר הַנַּעַר הַנָּבִיא (v. 4). La manière la plus simple d'en comprendre le sens est de considérer הַנַּעַר הַנָּבִיא comme une proposition nominale, en apposition à הַנַּעַר.[34] Plusieurs critiques estiment que הַנַּעַר הַנָּבִיא est une glose explicative du הַנַּעַר originel.[35] LXX ancienne (LXX^{L}) a simplement τὸ παιδάριον ὁ προφήτης, où le second substantif avec article est mis en apposition au premier, *le jeune homme, le prophète*. Schenker estime que le terme *le prophète* se rapporte à Élie et que l'on peut ainsi identifier l'auteur de l'onction de Jéhu avec lui.[36] Il faudrait ainsi comprendre que le prophète Élie serait revenu du ciel incognito sous les traits d'un fils de prophète pour accomplir l'ordre que YHWH lui avait donné en 1 R 19,16. Or, cette interprétation est plus facile à faire en TM qu'en LXX, à cause de la proposition nominale qui précise bien : "ce jeune serviteur, c'est en fait le grand prophète." Pour Schenker, TM attesterait donc une forme secondaire par laquelle l'éditeur du texte proto-massorétique aurait cherché à rendre cette interprétation plus évidente pour compléter la réalisation de l'ordre donné par YHWH à Élie.[37]

L'hypothèse de Schenker mérite d'être prise en compte. Pourtant, il faut reconnaître que l'identification du fils du prophète avec Élie n'est pas nécessaire au récit. Tout au plus est-elle sous-entendue ou évoquée par le titre *le prophète* (cf. 18,36TM et 17,1LXX). Mais il faut objecter qu'en 2 R 9,1 c'est Élisée qui est appelé *le prophète* (הַנָּבִיא, ὁ προφήτης). Ce titre n'évoque donc pas en lui-même Élie. Si elle est suggestive, l'hypothèse

---

223-224 ; E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 231-232 ; etc. Pour d'autres, 1 R 19,3-18 forme une unité : cf. W. THIEL, "Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition," spéc. 37 ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 129-137 ; S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 186-195.

34 Cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 127. Et non *le jeune prophète* comme beaucoup traduisent (BJ, TOB, Dhorme, Nouvelle Bible Segond, etc.), ou *le serviteur du prophète*, qui correspondrait à l'hébreu נַעַר הַנָּבִיא (J. GRAY, *Kings*, 539).

35 R. KITTEL, *Könige*, 229 ; I. BENZINGER, *Könige*, 150 ; B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 220 ; J.A. MONTGOMERY, H.S. GEHMAN, *Kings*, 400-401 ; A. ŠANDA, *Könige*, vol. 2, 93 ; etc.

36 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 127-128. Ce ne peut en effet pas être Élisée puisque c'est lui qui donne l'ordre au v. 1.

37 "Der MT stellt die volle Kongruenz zwischen Auftrag und Ausführung her, während in der LXX diese Deckung unscharf und daher ungewiss bleibt." A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 128 ; il cite à l'appui de son hypothèse Si 48,8 (en hébreu) : "tu as oint des rois pour la vengeance."

n'est donc pas totalement convaincante. Quoi qu'il en soit, le texte ne parle pas de l'onction d'Hazaël. Ainsi une grande part du second ordre reste en suspens. Il n'y a pas de schéma ordre / exécution complet pour cette seconde partie. Pour cette raison, ce cas figure également dans la quatrième colonne de notre tableau récapitulatif, et une flèche vers la seconde colonne évoque l'interprétation suggérée par Schenker.

23° *1 R 19,20-21*

Élie renvoie Élisée comme s'il ne l'avait pas appelé. TM et LXX sont ici légèrement différents dans l'ordre comme dans la subordonnée qui lui est assortie.

> [20] ... *Va* (> LXX), retourne car *que t'ai-je fait ?* (LXX = *je t'ai fait [quelque chose]* – forme affirmative), לֵךְ שׁוּב כִּי מֶה־עָשִׂיתִי לָךְ, 'Ανάστρεφε, ὅτι πεποίηκά σοι
> [21] Et il retourna de derrière lui, וַיָּשָׁב מֵאַחֲרָיו, καὶ ἀνέστρεψεν ἐξόπισθεν αὐτοῦ

Nous constatons d'abord que la structure du schéma est respectée dans les deux textes par la répétition du verbe de l'ordre dans l'exécution (שׁוּב, ἀναστρέφω). Cependant TM contient un verbe de plus dans l'ordre (הָלַךְ), qui n'est pas repris dans l'exécution. Les deux impératifs sans copule sont parfois compris comme une succession temporelle : *va, mais reviens ensuite.*[38] Si tel était le sens de cet ordre, les termes de l'exécution ne lui correspondraient plus, puisque le verbe שׁוּב y est utilisé pour décrire l'éloignement d'Élisée et non son retour vers Élie. Mais, quoi qu'il en soit, cette traduction ne semble pas opportune, car un impératif asyndétique donne un sens d'interjection au premier impératif (*allez ! retourne !*),[39] plus qu'il ne souligne une succession temporelle.

L'ordre est assorti d'une subordonnée dont la construction elliptique rend l'interprétation difficile. Elle apparaît comme une provocation du prophète, qui face à la réserve d'Élisée, le renverrait à lui-même pour qu'il comprenne la portée de ce qui vient de se passer. Elle peut contenir diffé-

---

[38] Cf. B. STADE, F. SCHWALLY, *Kings*, 158 (note du traducteur anglais P. HAUPT) ; M. REHM, *Könige*, 191 ; G. HENTSCHEL, *1 Könige*, 120 ; de même que Zürcher Bibel (1978), Einheitsübersetzung (1980), La Nouvelle Bible Segond (2002).

[39] Cf. *GK*, § 120 *g* ; P. JOÜON, *Grammaire*, § 177 *e, f, g*. Une construction de type impératif / inaccompli inverti donnerait plus le sens d'une succession temporelle : P. JOÜON, *Grammaire*, § 119 *l*.

rentes nuances que l'on peut essayer de paraphraser.[40] Soit on comprend l'interrogatif comme une négation : *je ne t'ai rien fait, fais ce que tu veux !* Soit, au contraire, le כי a un sens adversatif et l'interrogation tend à attirer l'attention d'Élisée sur le geste qu'a accompli sur lui le prophète en lui jetant son manteau : *mais ne t'ai-je donc rien fait ? Souviens t'en !* En grec, cette subordonnée est exprimée sous forme affirmative, comme si l'interrogatif מה n'était pas traduit.[41] L'expression hébraïque כי מה apparaît six fois dans l'ensemble 1 S - 2 R. Elle n'est traduite qu'une seule fois littéralement par ὅτι τί, en 1 S 26,18[42] ; dans les autres cas (1 S 28,13 ; 29,8 ; 1 R 11,22 ; 2 R 8,13) elle est rendue par le pronom ou l'adjectif interrogatif τίς ou τί. En dehors du corpus historique, l'expression apparaît encore six fois, dont deux traduites par ὅτι τί[43] ; trois de ces cas ne sont traduits en LXX^B que par ὅτι[44] et un par καὶ τίς.[45] Cette fluctuation dans la traduction – expression complète ou non, interrogatif ou non – peut également être le fruit de la difficulté ou de l'ambiguïté de l'interprétation, comme dans notre passage. Il n'est donc pas nécessaire de penser que le grec lit une *Vorlage* différente de TM.

2. Conclusion

L'étude du schéma ordre / exécution dans le cycle d'Élie apporte une lumière intéressante sur les différences entre TM et LXX et sur l'évolution textuelle. On peut faire quatre observations synthétiques.

I° Sur les vingt-trois passages analysés, quinze appliquent le schéma ordre / exécution de manière régulière (simple, double ou triple) dans les deux formes du texte. Ce chiffre manifeste à lui seul l'importance de ce schéma dans la structure narrative du récit primitif d'Élie.

---

40 Voir les différentes propositions des commentateurs, par exemple A. ŠANDA, *Könige*, 453-454 ; J. GRAY, *Kings*, 413 ; G. HENTSCHEL, *1 Könige*, 120 ; P. BUIS, *Rois*, 156 ; etc.

41 LXX^L a une forme interrogative, vraisemblablement harmonisée sur TM : τί πεποίηκά σοι, *que t'ai-je fait ?*

42 Ici encore, LXX^L a une forme interrogative ; dans cette partie du livre des Règnes (α), LXX ancienne est généralement représentée par LXX^B.

43 Za 9,17 et Qo 2,12.

44 Jb 21,21 ; Qo 2,22 ; 6,8 ; mais les éditions critiques de la Septante choisissent ὅτι τί : pour Job J. ZIEGLER, *Septuaginta XI, 4. Iob*, Göttingen 1982, 306 et A. RAHLFS, *Septuaginta*, vol. 2, 242 et 249, pour l'Ecclésiaste.

45 Jb 27,8.

II° Dans trois cas (1°, 5°, 18°), TM est clairement plus régulier dans l'application du schéma que LXX. L'analyse détaillée montre en outre qu'il s'agit vraisemblablement d'harmonisations secondaires par lesquelles l'éditeur du texte proto-massorétique voulait, pour des raisons narratives et théologiques, manifester l'accord entre l'ordre et son exécution : l'obéissance d'Élie à l'ordre divin d'aller se cacher au Kérit (17,3-5) ; l'exaucement de la prière d'Élie pour le retour de la vie en l'enfant (17,21-22) ; l'obéissance du serviteur envers le prophète (18,43a).

III° Quatre cas peuvent encore confirmer l'intention délibérée de l'éditeur du texte proto-massorétique. Le plus clair est le 19°, où le second ordre d'Élie est exécuté par Achab, bien que ce ne soit pas exactement dans les mêmes termes : il prend son char et s'en va (19,44-45TM) ; les pleurs du roi (LXX) ont disparu. L'ordre de remplir les jarres pour mouiller l'holocauste du Carmel en 18,34a (14°) n'est pas un cas classique du schéma, mais TM en est un peu plus proche que LXX. Peut-être qu'en 19,11-13 (21°) TM supprime la perspective future de l'ordre qui précède la théophanie à l'Horeb. Enfin, il n'est pas impossible que TM de 2 R 9,4 ait sous-entendu le retour d'Élie, *le prophète*, sous les traits d'un fils de prophète pour donner une exécution à une partie de l'ordre de 1 R 19,16 (22°).

IV° Dans trois cas LXX applique le schéma alors qu'il n'est pas attesté en TM (12° ; 18° ; 20°). Pourtant l'analyse de ces passages montre que, dans aucun de ces cas, on ne discerne une intention délibérée de l'éditeur de l'état textuel attesté par LXX en faveur d'une plus grande régularité du schéma. Au contraire, LXX atteste vraisemblablement la forme originale que l'éditeur de TM a voulu réviser, et cela dans deux cas : en 18,29b (12°) l'ordre de déplacement des prophètes de Baal est justement gommé pour éviter qu'il ne soit dit qu'Élie ait utilisé le même autel qu'eux ; en 19,5-8 (20°) l'inconséquence de TM dans la première exécution par Élie de l'ordre de l'ange est délibérée puisqu'elle veut montrer la nécessité du second ordre pour qu'enfin Élie se lève et se mette en route. En 18,43b (18°) seulement la modification de la *Vorlage* de LXX vers l'état de TM n'est pas volontaire puisqu'elle est vraisemblablement le fruit d'un accident textuel. En outre, dans le cas 7° où LXX pourrait observer plus étroitement le schéma, TM semble être également secondaire puisqu'il cherche à souligner la solitude d'Obadyhou dans sa recherche d'eau (18,5-6).

Cette analyse manifeste selon toute vraisemblance la plus grande régularité volontaire de TM dans l'application du schéma ordre / exécution. Cela apporte une confirmation importante à l'hypothèse selon laquelle TM est le résultat d'une œuvre éditoriale systématique et réfléchie du texte hébreu qui a servi de base à la traduction de LXX ancienne.

Conclusions générales

La recherche menée dans les chapitres précédents entendait apporter une contribution à l'étude de l'histoire la plus ancienne du texte des livres des Rois. Pour atteindre cet objectif, nous avons entrepris la comparaison systématique de TM avec LXX dans les chapitre 17 et 18 de 1 R et dans les quelques textes qui leur sont affiliés (1 R 19 ; 1 R 20[21],1-34 et 1 R 21[20] ; 2 R 4,18-37). Qumran ne nous ayant pas laissé de fragment de ces passages, ce sont en effet les deux témoins textuels les plus anciens à notre disposition (Ch. 1, 1.1.). Au terme de cette étude, nous pouvons synthétiser nos résultats en quatre points de conclusion.

1. La nature littéraire des différences

L'étude comparative de TM et LXX en nos passages a permis de confirmer l'hypothèse, déjà largement admise par la recherche récente (cf. Ch. 1, 1.4.1.*d*. et 1.6. 1°), selon laquelle leurs différences sont généralement de nature littéraire.

En effet, la traduction grecque est en principe très littérale, et l'on ne doit généralement pas attribuer au traducteur les divergences de LXX. Nous avons vu que, dans la plupart des cas où le grec offre une variante, il est possible de restituer l'hébreu qu'il a vraisemblablement traduit. Par exemple dans les principaux "plus" de LXX en nos passages, comme en 3 Rg 17,22 où la formulation sémitique de καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον laisse reconstruire sans difficulté la *Vorlage* ויהי כן ויקרא הילד (cf. Ch. 2, 1.3.) ; il en est de même pour 3 Rg 18,29 (cf. Ch. 4, 2.2.2.). Relevons pourtant une caractéristique due probablement au traducteur, il s'agit de la tendance régulière – et bien connue – à expliciter les noms propres là où l'hébreu ne met que des pronoms personnels (sujets ou objets).

Nous avons ensuite établi qu'il n'est généralement pas possible d'attribuer les différences à des corruptions de la *Vorlage* hébraïque de LXX ou internes au grec. Certains exégètes recourent assez systématiquement à de telles hypothèses mais, dans la plupart des cas, nous avons montré qu'elles sont peu vraisemblables. Mais il faut reconnaître que cela arrive occasionnellement. Par exemple en 3 Rg 17,20, l'expression ὁ μάρτυς τῆς

χήρας, *témoin de la veuve*, pourrait provenir d'une confusion entre un ל et un ד et qui aurait modifié עַל־הָאַלְמָנָה, *sur la veuve*, de TM en עֵד הָאַלְמָנָה (cf. Ch. 2, 1.2.). Quelques rares autres cas restent incertains. Nous avons noté un cas où la différence est due à un homoioteleuton du côté de TM (1 R 18,43b ; Ch. 5, 2.1.1.).

Une fois écartée la libre initiative du traducteur et les corruptions internes au grec ou celles de sa source hébraïque, il fallait reconnaître que LXX représente un texte distinct de TM. Si les différences ne sont pas de dimension très importante – elles ne dépassent jamais un verset – elles témoignent régulièrement de stratégies narratives et d'orientations théologiques différentes. Leur nature littéraire ne fait alors guère de doute. L'analyse a donc consisté à mettre en lumière la logique narrative et théologique propre à chacune des deux formes littéraires pour déterminer l'évolution la plus vraisemblable. Il s'agissait, autrement dit, de trouver les raisons théologiques les plus probables qui avaient conduit le texte à évoluer dans un sens plutôt que dans l'autre.

2. Quelques rares cas ponctuels où LXX est littérairement secondaire

Dans de rares cas, cette analyse nous a conduit à conclure que l'état attesté par LXX était littérairement secondaire. On peut mentionner par exemple le titre de prophète attribué à Élie en 3 Rg 17,1 (cf. Ch. 3, 3.2.), ou la mention du feu dans la prière d'Élie au Carmel en 18,36 (cf. Ch. 4, 2.4.). Nous avons montré que, selon toute vraisemblance, ces éléments ont été ajoutés plutôt qu'omis. Quelques cas permettent une interprétation dans les deux sens : 1 R 17,6 (cf. Ch. 3, 2.3.) ; 18,23 (Ch. 4, 2.1.) ; etc. Mais il faut reconnaître que ce phénomène reste tout à fait marginal dans les textes étudiés et qu'ils ne témoignent pas d'une édition cohérente mais de cas ponctuels.

3. La nature secondaire et éditoriale de TM, et ses spécificités théologiques

Dans la grande majorité des cas, l'analyse nous a conduit à conclure à l'antiquité de la *Vorlage* hébraïque de LXX et au caractère secondaire du texte proto-massorétique attesté par TM. L'étude comparée des deux mises en récit de l'histoire d'Élie a progressivement laissé apparaître un réseau de différences liées entre elles. Il en ressort que TM témoigne d'un projet cohérent de relecture ou de réécriture – autrement dit un travail éditorial – dont on peut faire ressortir les accents théologiques principaux.

3.1. *Le visage d'Élie et la théologie du prophétisme*

L'élément central de distinction entre les deux formes du récit concerne le portrait que le narrateur trace du prophète Élie. L'étude de 1 R 17,17-24 (Ch. 2.) a montré que, selon LXX, Élie apparaît comme un thaumaturge, dont le souffle est porteur de la vie de l'enfant. Pour TM au contraire, le prophète est plutôt un intercesseur et son action de se mesurer à l'enfant (מָדַד) n'est pas la cause de la résurrection de ce dernier. C'est bien sa prière exaucée littéralement qui suscite l'intervention de YHWH. Il est apparu que TM témoigne manifestement d'un texte révisé pour des raisons théologiques. Il ne convenait pas que la vie soit suscitée par le souffle du prophète : YHWH seul insuffle la vie (Gn 2,7 ; Ez 37 ; cf. Ch. 2, 4.2.2.). Le passage analogue du cycle d'Élisée en 2 R 4,33-35 (Ch. 2, 4.4.) a vraisemblablement été l'objet d'une correction du même type puisque TM ne témoigne pas de l'insufflation attestée par LXX ancienne (VL et LXX^{L}). Ce même passage a probablement servi de source à l'éditeur du texte proto-massorétique en 1 R 17. Il y a fait correspondre le nouveau geste d'Élie sur l'enfant. En outre, TM entendait vraisemblablement décrire Élie comme un nouveau Moïse, médiateur entre YHWH et les hommes et intercesseur auprès du Très-Haut (1 R 17,20-22TM).

Dans le même sens, nous avons ensuite observé que TM cherche à souligner l'importance de la parole prophétique d'Élie (Ch. 2, 1.5.). Auprès de la veuve, elle joue le rôle de médiateur de la parole divine (1 R 17,5 et 13-15). De même, elle a une autorité particulière sur le roi Achab (18,45 ; Ch. 5, 2.1.2.), notamment sur sa conversion en 1 R 21(20),27 (cf. App. 2.4. 6°). Mais, si sa propre parole est porteuse de celle du Seigneur, c'est parce que le prophète est parfaitement obéissant à la parole divine et aux ordres de YHWH (1 R 17,3.5 ; cf. Ch. 2, 2.4.). TM a manifestement accentué cette correspondance entre les ordres, que ce soit ceux de Dieu ou d'Élie, et leurs exécutions (Ch. 6, 1° [17,3-5], 5° [17,21-22], 18° [18,43a] et 19° [18,44-45]). La cohérence théologique de ces petites corrections est manifeste : la parole prophétique est revêtue de l'autorité divine (1 R 17,1.24 TM = LXX), et l'action même du seul vrai prophète dépend de la parole de YHWH (1 R 18,36TM ; Ch. 4, 2.4.3.).

Un autre aspect du portrait d'Élie selon TM, est sa parfaite obéissance à la Tora. Si le sacrifice au Carmel (1 R 18,21-40 ; cf. Ch. 4, 3.) surprend le lecteur imprégné de la Loi, le récit propre à TM est beaucoup moins scandaleux que celui de la probable *Vorlage* de LXX. En effet, TM se montre beaucoup plus fidèle au commandement deutéronomique du sanctuaire unique (Dt 12,2-7), et ce malgré des différences assez restreintes avec la source de la version grecque. Par quelques interventions littéraires,

l'éditeur prend soin de modifier la teneur théologique du récit : distinction des lieux du sacrifice et des deux autels, l'un pour Baal l'autre pour YHWH (18,29b) ; mention de la préexistence de ces autels (v. 26 et 30) ; précision sur la destruction complète de l'autel de YHWH par le feu descendu du ciel (v. 38) ; référence explicite au sacrifice du Temple de Jérusalem et ainsi qu'à son rôle de médiation dans le culte d'Israël (v. 36). Alors que, selon LXX, il n'y a qu'un seul autel dont la construction est implicitement ordonnée par Élie, et que ce dernier s'adresse directement au ciel, demeure de YHWH, la tonalité théologique de TM est en totale adéquation avec la Tora. Il s'agit très vraisemblablement d'une correction théologique de l'action prophétique.

En définitive, en corrigeant légèrement le portrait du prophète, l'éditeur du texte proto-massorétique cherche à affiner l'image qu'il convient de transmettre de Dieu lui-même. En établissant le primat de l'action divine sur l'agir prophétique, il souligne la transcendance de YHWH, sa toute-puissance et son intervention dans l'histoire et la vie des hommes et du peuple d'Israël.

3.2. *Le portrait d'Achab*

Le portrait du roi Achab est également différent dans les deux formes du récit. La *Vorlage* de LXX trace l'image d'un personnage contrasté, dont le caractère a du relief. Le roi a de fréquents changements d'humeur, il se montre colérique et cruel (3 Rg 18,5) mais peut se comporter comme un vulgaire serviteur (3 Rg 18,16). Il est même capable d'un repentir spontané après la mort de Nabot (3 Rg 20,16) et le narrateur le montre également à trois reprises en train de pleurer : larmes de tristesse ou de joie (3 Rg 18,45 ; Ch. 5, 2.1.2.), de repentir (3 Rg 20,27 ; Ch. 5, 2.2.3.*b*.) et de colère ou de frustration (3 Rg 21,43 ; Ch. 5, 2.2.2.). Or, il est surprenant de constater que ces traits spécifiques n'apparaissent pas en TM. Notre étude aboutit à la conclusion que, par de légères interventions littéraires, l'éditeur de la forme proto-massorétique a précisément gommé ces aspects pour faire du roi de Samarie un personnage plus terne (Ch. 5, 1.2.2. et 2.3. ; App. 2.4. 5°). Ses larmes, pouvant susciter la compassion du lecteur, sont explicitées par des termes d'abattement (1 R 21[20],27) et de colère (1 R 20[21],43), et remplacées par la mention de sa parfaite obéissance à l'ordre d'Élie (1 R 18,45). Si l'ombre de Jézabel influence son comportement (1 R 18,4-5TM et 1 R 21[20],7-15), il n'en partage pas moins sa culpabilité et a besoin de la médiation prophétique, de l'intervention d'Élie pour se convertir (1 R 21[20],27). Ainsi débarrassé de son tempérament contrasté, sa confronta-

tion au ministère prophétique d'Élie occupe la place centrale du récit. Le péché d'Achab n'en ressort que mieux : il est avant tout un roi idolâtre.

3.3. *La caractérisation de l'idolâtrie*

Une autre spécificité de l'intervention littéraire en TM réside en effet dans la description du péché religieux du roi, de sa femme et du peuple du royaume du nord (Ch. 5, 1.2.1.). L'apostasie de la maison royale est caractérisée par l'abandon pur et simple de la Tora du Seigneur (1 R 18,18 ; 19,10.14). L'idolâtrie consiste en la vénération de la déesse Ashéra, figure féminine associée à Baal, dont le poteau sacré trône dans la capitale Samarie (1 R 18,19 ; et 1 R 16,33 ; 2 R 13,6). Il ne s'agit plus de pieux sacrés quelconques (τῶν ἀλσῶν) mais de הָאֲשֵׁרָה dont les quatre cents prophètes mangent à la table royale. Le péché d'idolâtrie est ainsi rendu plus concret et plus accablant.

3.4. *Des caractéristiques de type "deutéronomiste"*

Plusieurs fois dans le cours de notre analyse, nous avons rencontré un phénomène déjà souligné par la recherche : certaines caractéristiques attribuées habituellement aux rédacteurs deutéronomistes manquent en LXX (Ch. 1, 1.5.). Nous pouvons en déduire, pour nos passages, que l'éditeur de TM manifestait un souci théologique de type deutéronomiste dans l'attention portée à la Tora et à l'authenticité du culte. Nous pensons par exemple à la mention des מִצְוֹת et de la בְּרִית (1 R 18,18 ; 19,10.14), à la caractérisation de l'idolâtrie dans le culte voué à la déesse Ashéra associée à Baal (1 R 18,19 ; et 1 R 16,33 ; 2 R 13,6 ; cf. Ch. 5, 1.1.3.*c*.), et peut-être à l'importance accordée à la parole de Dieu transmise au prophète. À notre sens, si cette observation appelle encore la confirmation de recherches ultérieures, elle est en mesure de fournir une des caractéristiques spécifiques de l'édition proto-massorétique en permettant de renouveler l'approche littéraire de ces textes.

4. **Une contribution à l'histoire du texte de la Bible hébraïque**

Les résultats de notre recherche confirment ainsi les conclusions de certains travaux qui nous ont précédé, en particulier ceux de Julio Trebolle Barrera et surtout d'Adrian Schenker pour les livres des Rois (Ch. 1, 1.4.2.*e*.). Si ce type de recherche est loin d'avoir élucidé tous les mystères de l'histoire du texte, nous sommes de l'avis que cette approche, appliquée et vérifiée en

d'autres passages ou livres de la Bible hébraïque (comme en Jérémie, Samuel, Ézéchiel, Daniel, Exode, etc.), est en mesure d'apporter une contribution de premier plan (cf. nos réflexions en Ch. 1, 1.4.1.*c.* et *d.*). Au terme de cette thèse, dans la ligne des conclusions du bilan largement développé dans notre premier chapitre, nous voudrions évoquer certains aspects de ce renouveau confirmés par l'enquête menée sur 1 R 17-18. Ces points sont autant de champs d'investigation encore ouverts.

4.1. *LXX, accès indirect au texte hébreu le plus ancien*

La chronologie des formes littéraires qui se dégage de notre analyse conduit à considérer LXX des Rois comme le témoin du texte hébreu le plus ancien qu'il soit possible d'atteindre. Ce résultat place la critique textuelle devant un phénomène paradoxal : le plus ancien texte de la Bible hébraïque ne nous est accessible qu'à travers la traduction grecque d'une *Vorlage* perdue. Si les moyens à notre disposition permettent une restitution assez sûre des spécificités de cette *Vorlage* par rapport à TM, celles-ci se cachent irrémédiablement sous le vêtement de la langue grecque. Autrement dit, "l'original" du texte biblique des Rois échappe d'une certaine manière à l'enquête critique.

Ce paradoxe revêt, à notre sens, une dimension théologique. Car aussi sérieuses et importantes que soient nos études sur l'histoire du texte biblique, elles ne sauraient nous permettre de mettre la main sur l'original de la Parole de Dieu.

4.2. *Une meilleure connaissance de TM et de son horizon théologique*

En définitive, émettre l'hypothèse de l'antériorité historique de la forme littéraire attestée par la *Vorlage* de LXX sur celle de TM ne consiste pas du tout à discréditer ce dernier ou à le considérer comme second ou "secondaire" dans le sens commun du terme. Au contraire, ces résultats, s'ils se confirmaient par d'autres études, jetteraient une lumière nouvelle sur les circonstances historiques et théologiques qui ont précédé la fixation textuelle et ont conduit à la naissance du texte proto-massorétique.

Si notre propre thèse ne fournit pas d'élément externe stable pour une datation, le début de l'époque hasmonéenne suggérée par Schenker (Ch. 1, 1.4.2.*e.*) nous semble offrir le contexte idéal pour l'élaboration de cette édition. L'attention portée à la Tora, au Temple de Jérusalem et à l'unicité du culte, et les enjeux mêmes de la théologie du prophétisme développée en TM de nos chapitres sont autant de traits qui pourraient trouver leur fonde-

ment dans les milieux sacerdotaux et l'orthodoxie de cette époque. Mais il faudra l'accumulation d'autres indices pour confirmer cette hypothèse.

Quoi qu'il en soit, il est vraisemblable que cette nouvelle édition trouve son origine dans une modification officielle du texte sacré par une autorité compétente, probablement des milieux sacerdotaux. La cohérence littéraire de cette intervention doit mettre fin à l'idée de corrections apportées par des scribes isolés, mus par de bons sentiments théologiques. C'est cette instance officielle que, dans le cours de notre travail, nous avons nommée "éditeur" ou "correcteur." Des travaux sont encore nécessaires pour chercher à mieux saisir les principes et les conditions historiques de cette entreprise, ainsi que pour identifier avec plus précision l'autorité qui l'a menée à bien.

4.3. *Perspectives pour l'histoire littéraire et rédactionnelle*

La mise en évidence d'une forme littéraire plus ancienne que TM, contribue également à un approfondissement des études rédactionnelles. Si ces dernières ont généralement pris comme base de leur reconstruction le seul texte hébreu qui soit parvenu jusqu'à nous, la restitution de la *Vorlage* hébraïque de LXX pourra les conduire à réexaminer leurs conclusions. Un large champ de collaboration entre les approches d'histoire du texte et d'histoire de la rédaction s'ouvre à la recherche exégétique. Sans confondre les étapes, cette conjonction des regards portés sur l'Écriture Sainte permettront une meilleure compréhension de son long processus de croissance littéraire.

4.4. *La nature de l'Écriture Sainte*

En définitive, les résultats de notre étude nous conduisent à poser la question de la nature de l'Écriture Sainte. Notre travail tend à prouver que le texte proto-massorétique attesté par TM a corrigé, puis remplacé la forme littéraire de la *Vorlage* hébraïque de LXX. Cette hypothèse suppose que, dans les derniers siècles avant notre ère, deux textes littérairement distincts étaient considérés comme formes canoniques officielles. Or TM, en supplantant la *Vorlage* de LXX dans le judaïsme rabbinique, fut considéré ensuite comme Écriture Sainte dans les Églises chrétiennes d'Occident par l'intermédiaire de la Vulgate de Jérôme, enfin par la Réformation grâce aux traductions *Luther Bibel* et *King James Bible*. Quant aux Églises chrétiennes d'Orient, elles lisent la Parole de Dieu dans la Septante, depuis les Pè-

res grecs jusqu'à nos jours. Ainsi, le dualisme textuel qui existait au tournant de notre ère subsiste de quelque manière aujourd'hui.

Si nous soutenons l'antiquité de la *Vorlage* de LXX, au moins pour les Rois, cela n'a pas pour conséquence qu'il faille préférer ce texte à celui que, par exemple, traduisent nos Bibles occidentales en langues modernes. Mais cela nous invite à considérer l'Écriture Sainte dans la diversité de son conditionnement humain et de son accueil par une communauté de croyants qui, par elle, a accès à la Parole de Dieu. En définitive, la Parole de Dieu est proclamée de manière polyphonique. Cette réalité appelle une réflexion théologique sur la nature de l'Écriture qui nécessitera la collaboration des différentes disciplines que sont l'histoire du texte, la patrologie et l'ecclésiologie.

Appendice 1.

La condamnation prophétique d'Achab (1 R 20[21],38-43)

Le contexte de la seconde mention des larmes d'Achab,[1] à la fin de la première guerre araméenne (1 R 20[21],1-43), est le jugement prophétique de condamnation du roi qui a laissé échapper Ben-Hadad (v. 38-43). Comme l'a montré Schenker,[2] cette petite scène apparaît sous deux formes littérairement distinctes, d'un côté en TM et de l'autre en LXX ancienne accessible en partie en LXX^{B} et en partie en VL. Le propos du présent appendice est d'évaluer les données textuelles et l'enjeu littéraire du passage à l'aide des observations de Schenker.

Par feinte, un prophète conduit le roi à prononcer un jugement de condamnation sur un cas juridique fictif, qui est en fait une parabole de son acte répréhensible ; trompé, le roi prononce une auto-condamnation. Le prophète, incognito, soumet en effet au roi la situation suivante : lors de la bataille, il a été chargé, sous peine de mort ou de compensation pécuniaire (TM), de garder un prisonnier mais, à cause de son inadvertance, ce dernier s'est évadé. Le roi réagit en confirmant la sentence. Le prophète se dévoile et prononce, au nom de YHWH, la condamnation du roi : *ta vie pour la sienne et ton peuple pour le sien* (v. 42).

Cette scène présente précisément deux formes littéraires dont Schenker a montré qu'elles témoignent de stratégies narratives distinctes. Trois différences majeures sont à relever. 1° TM pose une alternative dans la responsabilité en cas de fuite du prisonnier (v. 39b) : soit le gardien répond du prisonnier par sa propre vie, soit il est en demeure de restituer un talent d'argent (cf. Ex 22,6-14). De son côté VL, qui semble attester ici LXX la plus ancienne,[3] n'offre pas cette alternative. Elle évoque une condamnation

---

[1] Cf. ci-dessus Ch. 5, 2.2.2.

[2] A. SCHENKER, "Un jugement prophétique," 133-148.

[3] A. SCHENKER, "Un jugement prophétique," 138, 141-142 : dans sa difficulté et son éloignement de TM, il s'agit vraisemblablement de la leçon originale de LXX, les autres témoins grecs étant harmonisés à TM : *si autem exiliens fugerit a te, anima tua pro ani-*

à mort en cas de fuite du prisonnier, et une récompense dans l'autre cas : *mais si en sursaut il s'enfuit de toi, ton âme à la place de son âme ; car si tu le gardes, je te fixe un talent d'argent comme récompense*. Cette différence a une implication directe sur la manière de comprendre le jugement royal. 2° En effet, en TM, le jugement rendu par le roi sur le cas présenté par le prophète déguisé pose question : *ainsi sera ton jugement, tu viens toi-même de le définir* (v. 40b). En effet, si le roi reconnaît la culpabilité du gardien, il ne tranche pas l'alternative posée par celui-ci alors que le lecteur s'attendrait justement à ce qu'il le fasse. En LXX ancienne – VL – le problème de l'alternative n'existe pas, le gardien est coupable de la fuite du prisonnier et mérite la mort. En outre, LXX ne formule pas de la même manière le jugement royal : *Voici ! et c'est une embuscade pour moi : tu as commis un meurtre*, Ἰδοὺ καὶ τὰ ἔνεδρα παρ' ἐμοὶ ἐφόνευσας.[4] Schenker montre que la proposition est tronquée et que le grec a probablement traduit littéralement une corruption de sa *Vorlage*.[5] Quoi qu'il en soit, la seconde partie de l'intervention est certaine, attestée par aussi par LXX^L. La culpabilité du gardien correspond à un meurtre, car en laissant échapper un ennemi il cause indirectement la mort d'Israélites. Dans ce sens, le grec est logique car, pour un meurtre, il n'existe pas de compensation pécuniaire (Ex 21,29-30). 3° Cette différence dans la culpabilité s'accentue dans la transposition au fait réel et à la sentence divine sur Achab. En effet, selon TM, la formulation du jugement divin définit la culpabilité du roi comme une violation d'un droit de Dieu : *tu as laissé échapper de ta main l'homme de mon anathème* (אֶת־אִישׁ־חֶרְמִי) (v. 42). Cet homme était donc voué à l'interdit et appartenait en propre à Dieu. Or, un tel anathème divin ne peut jamais être racheté (Lv 27,28-29), c'est pourquoi Achab doit mourir. Cette forme du récit rappelle la violation de l'anathème par Saül (1 S 15). En LXX, la situation est différente, car elle ne semble pas faire explicitement référence à l'anathème : *parce que tu as laissé échapper* [ou *libéré*] *de ta main un homme "funeste"*, Διότι ἐξήνεγκας σὺ ἄνδρα ὀλέθριον ἐκ χειρός σου. En effet, l'adjectif ὀλέθριος, terme unique dans l'AT grec, signifie *funeste, voué à la destruction* et ne désigne par forcément l'anathème,

---

ma illius ; nam si servaveris eum, talentum argenti constituo tibi in mercedem (cf. A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas marginales de Vetus Latina*, 117).

4 Notons que LXX^L n'a pas tout à fait la même formulation et semble, dans la première partie du verset, être plus ou moins harmonisée à TM : Ἰδοὺ δικαστὴς σὺ παρ' ἐμοὶ ἐφόνευσας.

5 A. SCHENKER, "Un jugement prophétique," 138-139. Le littéralisme de la traduction apparaît, entre autres, avec ἔνεδρα παρὰ qui est vraisemblablement le reflet de : ארב על / אל.

généralement traduit par ἀνάθεμα ou l'un de ses dérivés. Pourtant il ne traduit peut-être pas un autre texte consonantique que TM, puisque le verbe חרם au hifil est parfois traduit par ἐξολεθρεύειν. LXX pourrait avoir compris חרמי comme un adjectif avec afformante *î*.[6] Cet adjectif, dont ce serait la seule attestation dans la Bible hébraïque, signifierait précisément *funeste, voué à la destruction*. Il est probable que LXX ait parfaitement compris le sens de איש חרמי. Ben-Hadad était un homme funeste, voué à la destruction, qu'Achab n'aurait jamais dû libérer (v. 42a ; ἐκφέρειν qui traduit vraisemblablement le hifil de יצא). Dans ce cas, le roi n'a pas violé le droit divin de l'anathème, mais sa faute consiste en une trahison par la libération d'un funeste ennemi.

Pour Schenker, LXX ancienne atteste vraisemblablement la forme originale du récit. Le prophète déguisé pose une alternative entre châtiment et récompense. Cela laisse entendre que si Achab avait agi correctement il aurait bénéficié de la récompense divine. Ensuite, le jugement du roi – corrompu dans la *Vorlage* hébraïque – manifeste que la nature de la faute du gardien inattentif équivaut à un meurtre : laisser échapper cet ennemi, même par inadvertance, c'est permettre que celui-ci tue un israélite. En d'autres termes, c'est une trahison qui mérite la mort. L'application de cette auto-condamnation royale à la situation réelle donne lieu à une sentence divine proportionnée : Achab a libéré de son plein gré un ennemi funeste (חרמי dans son sens adjectival) qui méritait la mort, il doit donc le payer de sa vie et de la défaite de son peuple.

Sur la base de ce récit original, on comprend les motifs qui ont conduit le possible éditeur du texte proto-massorétique.[7] Au lieu de laisser entendre qu'Achab pourrait être favorisé par Dieu, l'alternative entre châtiment et récompense laisse place à une alternative entre deux châtiments. Or la sentence royale ne tranche pas entre les deux, il y a ici une petite aspérité narrative. Peut-être peut-on supposer que le narrateur laisse entendre qu'Achab ne veut pas prendre trop de risque dans sa fonction de juge, il laisse les autres trancher à sa place. Or, ce sont les faits réels qui tranchent la situation. En effet, selon TM la culpabilité d'Achab est d'avoir bafoué le droit divin en violant un anathème. TM interprète ici le terme חרמי comme un substantif avec suffixe et par ce fait théologise la culpabilité du roi. Il ne s'agit plus d'une trahison de son peuple, mais d'une transgression d'un

---

[6] A. SCHENKER, "Un jugement prophétique," 140-141. Voir P. JOÜON, *Grammaire*, § 88, M *g*. Avec Is 34,5 c'est en effet le seul passage de la Bible hébraïque où חרם est construit avec un pronom personnel.

[7] Cf. les conclusions de A. SCHENKER, "Un jugement prophétique," 145-148.

commandement divin. L'éditeur porte ainsi le souci théologique du respect de la Tora et il rapproche la faute d'Achab de la seule autre mention d'anathème dans l'histoire royale – de David à Josias[8] – qu'est le viol de l'interdit divin par Saül (1 S 15).

Nous retrouvons dans ce passage la tendance du texte proto-massorétique à théologiser le récit et à le charger de la préoccupation de la conformité avec la loi du Seigneur tout en aggravant la culpabilité du roi d'Israël.

8 A. SCHENKER, "Un jugement prophétique," 144.

Appendice 2.

LE RÉCIT DE LA VIGNE DE NABOT EN TM ET LXX (1 R 21[20])

Le récit de la vigne de Nabot est le contexte immédiat de la troisième occurrence des larmes du roi Achab en LXX.[1] Cette péricope a déjà fait l'objet de plusieurs études détaillées du type de celle que nous menons sur les différences entre TM et LXX. Trois auteurs se sont particulièrement intéressés à cette péricope, Gooding, Bogaert et Schenker.[2] Dans le présent appendice nous allons résumer et évaluer les hypothèses de ces trois auteurs.

Ce texte contient plusieurs différences notables entre le texte hébreu et la version grecque. On peut en retenir deux principales. 1° L'ensemble de la péricope n'est pas située au même emplacement dans l'histoire d'Achab et d'Élie, car les chapitres 20 et 21 des Rois sont intervertis dans les Règnes. Le sens de l'intrigue générale – ou du macro-récit – s'en trouve profondément modifié : en LXX le cycle d'Élie fait bloc d'un côté (3 Rg 17-20) et les guerres araméennes de l'autre (3 Rg 21-22),[3] alors qu'en TM le rythme narratif entrecroise ces ensembles. 2° Le récit lui-même est émaillé de plusieurs différences importantes, dont la principale est le repentir d'Achab que LXX mentionne à deux reprises : déjà au v. 16, juste après l'annonce au roi de la mort de Nabot, et au v. 27 où la formulation est très différente de TM. C'est dans ce dernier verset que LXX mentionne les pleurs d'Achab.

---

1 Cf. Ch. 5, 2.2.3 et l'analyse du motif des larmes en 1 Rg 21(20),27.

2 D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," 269-280 ; P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 39-57 ; A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 86-107.

3 L'ordre du grec est attesté également par Flavius Josèphe, *Ant.* VIII, 13,8-14,5 (355-393).

2.1. *Gooding : LXX sauve le portrait d'Achab*

David W. Gooding est le premier auteur à avoir étudié la forme grecque du récit de la vigne de Nabot dans sa cohérence spécifique et à l'avoir confrontée à TM. Pour lui, les différences entre LXX et TM – et en particulier les v. 16 et 27 – sont en définitive imputables au traducteur grec qui fait œuvre d'interprétation.[4] Les particularités de LXX cherchent à mettre en évidence le repentir d'Achab. Elles sont également liées à l'organisation du macro-récit et visent à établir un délai entre la sentence de mort et sa réalisation.

À première vue, en effet, l'ordre des chapitres selon LXX est le plus logique, ce qui pourrait faire penser à son authenticité. Achab pèche et est condamné une première fois (21[20],19), mais il se repent (21[20],16.27) et un délai lui est accordé (21[20],29) ; il pèche une seconde fois en épargnant Ben-Hadad, roi d'Aram (20[21],34), et se fait à nouveau condamner (20[21],42) ; suit alors le récit de la mort d'Achab, exécution de la sentence (22,34-35). En TM au contraire, Achab pèche et ne se repent pas, aucun délai n'est alors mentionné ; il pèche à nouveau et se repent, un délai est accordé mais la sentence de mort s'accomplit immédiatement.[5] Pourtant, à y regarder de plus près, Gooding note que les deux condamnations d'Achab n'ont pas tout à fait la même portée.[6] En effet, en (20[21],42) la condamnation prophétique vise Achab de manière personnelle, *ta vie pour la sienne*. Mais la sentence prononcée par Élie (21[20],21-22) est à la fois personnelle et dynastique. Or, le repentir d'Achab (21,27) conduit à ce que la sentence ne repose plus sur lui mais sur sa descendance, *sur sa maison*, עַל־בֵּיתוֹ, dit TM (v. 29, expression absente de LXX). Rien ne s'oppose alors à ce que le récit de la vigne de Nabot précède immédiatement la mort d'Achab, puisque le délai accordé ne se réfère pas au roi mais à sa maison. Au contraire, l'ordre de LXX est subordonné aux modifications que l'interprète introduit au sujet du repentir du roi.

Gooding, dans la dernière partie de son article, montre que l'interprétation de LXX visant à souligner le repentir d'Achab trouve une confirmation dans le débat que ce récit a suscité dans la tradition juive ulté-

4 D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," spéc. 276-277.

5 D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," 270-271.

6 D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," 277.

rieure.[7] LXX est le premier exemple de la tradition qui cherchera à sauver l'image d'Achab.[8]

2.2. *Bogaert : deux formes conservées du repentir d'Achab*

Pierre-Maurice Bogaert s'inscrit à la fois dans la continuité des conclusions de Gooding et en rupture par rapport à elles.[9] D'une part, comme Gooding, il estime que l'anticipation du repentir d'Achab et l'ordre des chapitres en LXX sont secondaires ; plus clairement encore, il pense que ces deux modifications n'en font qu'une. Pourtant Bogaert se distingue des conclusions de son prédécesseur, car il soutient que le traducteur n'est pas l'auteur de ces modifications. Pour lui, il ne fait pas de doute que LXX est le témoin d'une forme hébraïque littérairement distincte de TM. La question est de savoir comment situer ces deux formes anciennes l'une par rapport à l'autre : si LXX est généralement secondaire, TM témoigne également de retouches systématiques. En définitive, TM et LXX témoignent de deux formes hébraïques distinctes et partiellement parallèles du même récit : "ce qui est significatif – conclut-il – c'est qu'à l'époque où le traducteur grec travaille, un texte définitivement fixé des Rois n'existe pas encore."[10]

Bogaert procède à une analyse détaillée de toutes les différences des deux formes du récit et spécialement des versets 16 et 27.[11] Cet examen lui permet de tirer trois conclusions principales.[12] 1° Les particularités majeures de LXX concernant le repentir des v. 16 et 27-29 sont secondaires. La complication stylistique de ces versets laisse peu de doute à cet égard, mais elle oblige pourtant à considérer que la refonte du récit s'est opérée dans le

---

7 D.W. GOODING, "Achab according to the Septuagint," 277-279.

8 Ces conclusions sont partagées par J.E. BRENNEMAN, "Debating Ahab," 89-107. Dans la ligne ouverte par Gooding, Brenneman montre en définitive que les deux traditions "canoniques" empêchent d'avoir une vision univoque du portrait d'Achab. Des motifs théologiques auraient conduit les théologiens deutéronomistes à retravailler l'histoire dans un contexte politique de rivalité entre le Royaume du nord et le Royaume du sud qui visait à accabler Achab (TM). Mais le portrait contrasté rapporté par LXX – même s'il est de type midrashique – montre que les événements ont été plus complexes et ambigus qu'il n'y paraît. Les interprétations plus positives d'Achab, spécialement dans la littérature juive, se fondent sur l'image transmise par LXX.

9 P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," spéc. 39-40.

10 P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 40.

11 P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 44-52.

12 P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 53-55.

modèle hébreu de LXX et non dans la traduction.[13] L'intention de cette correction vise à signifier que le repentir d'Achab, décrit au v. 16LXX, a pour cause la mort de Nabot et non – comme en TM où le repentir n'intervient qu'au v. 27 – la dénonciation du prophète. Le v. 27LXX est dès lors le rappel du repentir et non sa description. Ce rappel s'intègre bien à la suite du sommaire du règne d'Achab dans les v. 25-26 : le roi Achab ne fit que du mal, perverti qu'il était par sa femme Jézabel ; mais il s'est repenti à la mort de Nabot ce qui lui valut un délai dans la punition qui sera reportée sur son fils.[14] La conséquence de cette refonte est de reporter la responsabilité sur Jézabel (que seul LXX^L mentionne dans le v. 27). Dès lors, LXX souligne surtout la faiblesse d'Achab, plus que sa culpabilité. 2° Cette correction a partie liée avec le changement d'ordre dans les chapitres, comme le signale la mention temporelle *et il y eut après ces choses* qui apparaît au début du récit en TM (v.1) et au v. 16 en LXX. Ce déplacement justifierait mieux, d'un côté, le rapprochement du récit de la vigne de Nabot avec le reste du cycle d'Élie et, de l'autre, le regroupement des campagnes araméennes. 3° Enfin, Bogaert soutient que TM porte également la marque d'activités rédactionnelles, en particulier en ce qui concerne l'insistance sur la *maison* d'Achab. Dans le premier récit des guerres araméennes d'abord, TM insiste sur la *maison* des/du roi(s) d'Israël 1 R 20,31.43 ; dans le récit de la vigne ensuite, aux v. 1 (*le palais*, הֵיכַל, *l'aire*, ἅλων, en LXX), 4 et 29, TM seul évoque la maison du roi. Il est très peu vraisemblable que ces quatre occurrences de בית, plus celle du *palais*, aient été systématiquement éliminées, elles ont plutôt été ajoutées. Cette insistance pourrait d'une part chercher à souligner la complicité d'Achab et de Jézabel, dont la maison doit être punie. D'autre part, comme l'ordre des chapitres en TM fait suivre la mort d'Achab au délai accordé par le Seigneur, la mention de la maison – comme l'a montré Gooding – pourrait avoir voulu limiter "à la dynastie la restriction de la punition, (pour) n'en pas (faire) bénéficier Achab " (p. 55).

---

13 Par exemple "le début du v. 27 καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου ὡς est un hébraïsme certain qui rend vraisemblablement *'al-d^ebar ^{'a}šèr* (Dt 22,24 ; 23,59), mais on peut penser aussi à *'al-dibrat* ou *'al-dibréy*" (p. 53).

14 "Dans le TM, le repentir est tardif et à peine motivé. Dans la LXX, de même que Achab n'a pas voulu le crime et qu'il a attendu (début du v. 16) pour en [la vigne] prendre possession, de même la punition divine sera retardée et portera sur son fils" (p. 53).

2.3. *Schenker : 1 R 20-22TM comme révision littéraire de la* Vorlage *de LXX*

Adrian Schenker a récemment repris à neuf le dossier complexe des chapitres de 1 R 20-22 dans les deux formes attestées du texte et en a donné une analyse détaillée.[15] S'il rejoint certaines observations de Bogaert, ses conclusions s'opposent à celles de ses prédécesseurs puisque, pour lui, il est probable que TM témoigne d'un texte révisé et secondaire. On peut résumer son argumentation en trois points principaux. 1° La seule considération narrative des différences entre TM et LXX des chapitres 20-21 ne permet pas de déterminer la forme textuelle authentique : il y a des arguments solides pour l'antiquité de l'un ou l'autre des deux textes et, en plus, les raisonnements peuvent souvent s'inverser et plaider pour les deux solutions. 2° La clé principale du problème se situe dans la chronologie des rois d'Israël et de Juda et la chronologie même de l'histoire d'Achab. Pour Schenker – comme pour Shenkel avant lui[16] – la chronologie qu'offre LXX est manifestement plus ancienne. 3° Il montre finalement, par l'analyse précise de nombreuses différences, que TM permet de lever plus d'incohérences et de tensions narratives que LXX, et cela jusque dans la relation aux grands ensembles (1 R 20-22 ; 2 R 3 ; 9-10). Cette observation plaide pour son caractère éditorial. Il convient de reprendre les arguments majeurs des trois points mentionnés. Ce sera l'occasion d'avoir une vue plus complète des principales difficultés de ce texte.

2.3.1. *La réversibilité de l'argumentation narrative*

Schenker commence par tracer la structure que forment les chapitres 20-21 et la différence de logique narrative entre TM et LXX.[17] En TM, les trois chapitres sont organisés en un triptyque concentrique : les deux tableaux de guerre, l'un couronné par la victoire et l'autre sanctionné par la défaite, encadrent le récit de la vigne, qui est distingué de ce qui précède par une indication temporelle : *et il y eut après ces choses* (21,1). La logique narrative montre que la défaite d'Achab (1 R 22) est le fruit du mal fait à Nabot (1 R 21). Le mouvement d'ensemble du récit manifeste donc un passage du bien et d'une situation victorieuse, au mal et à la mort du roi ; le récit de la

---

15 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 86-107.

16 J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development*, spéc. 43-60 et 61-64.

17 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 87-88.

vigne de Nabot et de sa mort opère ce renversement. Pour LXX, le récit de la vigne fait corps avec le cycle d'Élie (3 Rg 17-20) et s'ouvre sans indication temporelle. Viennent ensuite les deux récits des campagnes araméennes dont le second intervient après trois ans de paix (22,1 TM = LXX). La logique temporelle est cohérente et fait apparaître les deux guerres comme un diptyque : victoire et salut d'Achab, défaite du peuple et punition du roi.

Il observe ensuite que les arguments pour l'antiquité de l'une ou l'autre des deux logiques narratives sont réversibles.[18] D'abord le raisonnement qui tend à montrer l'originalité de l'ordre de LXX à cause de la cohérence des chapitres 3 Rg 17-20 du cycle d'Élie n'est pas irréfutable. En effet, les démonstrations de Gooding et de Bogaert tendent précisément à prouver qu'il s'agit d'une harmonisation secondaire. La logique de l'ordre des chapitres présente encore un grand nombre de questions narratives que ce soit en TM ou en LXX. Par exemple, la condamnation prophétique (1 R 20[21],39-40.42) d'Achab pour avoir laissé s'échapper Ben-Hadad appelle une suite narrative. Or, selon l'ordre de TM, le récit de la vigne de Nabot n'offre pas immédiatement cette suite, que l'on ne trouve que dans le deuxième récit de guerre (1 R 22). La vigne de Nabot n'est donc pas nécessaire ici, et l'ordre de LXX semble plus logique. En effet, la nature des fautes des chapitres 20(21) et 21(20) n'est pas la même. Dans la vigne de Nabot la faute est personnelle, il s'agit d'un conflit privé qui appelle une sentence sur Achab et sa famille (21[20],19-24). Dans la première guerre araméenne au contraire, c'est dans sa fonction royale qu'Achab commet une faute dont la conséquence sera également portée par le peuple (20[21],42) : en épargnant Ben-Hadad, c'est le peuple d'Israël entier qui sera entraîné dans une autre guerre. La sentence de mort de 1 R 20(21),35-43 offre précisément le pont narratif qui unit les deux récits de guerre et permet de passer des deux premières victoires accordées au roi d'Israël par YHWH devant un ennemi plus fort que lui (1 R 20[21]), à la défaite devant le même ennemi permise par le même YHWH et la prophétie subtile de Michée (1 R 22,1-40). La séparation des deux récits qu'offre LXX – Nabot et les deux guerres araméennes – semble plus logique sous cet aspect. Pourtant un autre élément vient troubler profondément cette distinction des récits. La sentence de mort prononcée par Élie, *à l'endroit où les chiens ont léché le sang de Nabot, les chiens lècheront ton sang* (21[20],19), s'accomplit littéralement à la mort d'Achab à la fin de la seconde guerre

18 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 88-90.

araméenne : *les chiens léchaient le sang d'Achab* (22,38).[19] Il y a donc bel et bien un lien profond entre les deux récits qui rend difficile l'ordre de LXX et le très grand écart qu'il implique entre cette condamnation et sa réalisation. Ce délai est même occupé par deux victoires éclatantes sur Aram. Si, pour Gooding, cet écart entre condamnation et mort permet à LXX de mettre en évidence le délai accordé suite au repentir d'Achab, on peut penser au contraire, avec Schenker, que cet ordre pourrait tout aussi bien avoir appelé une modification pour rapprocher la sentence et l'exécution, selon la succession qu'offre TM. Ces éléments narratifs contradictoires ne laissent aucun doute sur la nature littéraire des différences entre TM et LXX, mais ils ne permettent pas à eux seuls de déterminer le sens et les motifs profonds de l'intervention.

2.3.2. *La chronologie secondaire de TM*

C'est dans la chronologie des événements que Schenker trouve l'indice qui lui permet de proposer une généalogie des formes textuelles.[20] En TM, les indications temporelles, *après ces événements* (21[20],1, absent de LXX) et *il n'y eut pas de guerre durant trois ans* (22,1), permettent de bien comprendre le déroulement des événements. Les trois ans de paix après la mort de Nabot indiquent la durée du délai obtenu par le repentir d'Achab (1 R 21,29). Or, Gooding avait noté que ce délai accordé par YHWH à Achab crée une tension avec le fait que le roi trouve la mort dans le récit qui suit immédiatement (1 R 22). Le délai de grâce est-il supprimé ? La promesse du Seigneur serait-elle vaine ? Schenker montre, par l'observation rigoureuse de la chronologie des événements, qu'en réalité cette tension n'existe pas en TM. Achab règne durant vingt-deux ans sur Israël (1 R 16,29). Josaphat, roi de Juda, monte sur le trône la quatrième année du roi Achab (1 R 22,41). Par conséquent, Achab est mort la dix-huitième année du règne de Josaphat. Mais 1 R 22,52 nous dit par ailleurs qu'Achazya, fils d'Achab, devint roi d'Israël la dix-septième année du règne de Josaphat. Achazya aurait donc régné sur Israël un an avant la mort de son père. Est-ce une erreur de calcul, ou faut-il comprendre que le père et le fils ont régné simultanément sur Israël durant un an, dans une sorte de co-régence ? Le lecteur attentif sera encore plus surpris de constater que ce détail supprime la contradiction entre le délai accordé par YHWH et la mort immédiate

19 Ce parallèle est plus évident en grec, puisque des deux côtés il y est question des prostituées, ce qui n'est pas le cas en hébreu 1 R 21,19.

20 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 90-94.

d'Achab. Les termes mêmes de la grâce divine précisent en effet : *puisqu'il s'est humilié devant moi, je ne ferai pas venir le malheur en ses jours, aux jours de son fils je ferai venir le malheur sur sa maison* (1 R 21,29). Selon la chronologie particulière de TM, Achab meurt bien *aux jours de son fils*, puisque ce dernier est déjà au pouvoir. Les contradictions du récit disparaissent : la condamnation d'Achab et du peuple (1 R 20,43) se réalise effectivement dans la mort du premier et la défaite militaire du peuple ; et cette exécution n'est plus en contradiction avec le délai accordé (21,29) puisque c'est bien aux jours du fils que meurt le vieux roi. Schenker souligne que cette organisation chronologique a une implication théologique : elle permet de conserver la véracité de la parole divine dans la réalisation autant de la sentence de mort que de la grâce accordée.

LXX a une tout autre structure chronologique qui, dans sa cohérence propre, maintient toutes les tensions mentionnées. Josaphat, dont le règne a duré vingt-cinq ans (3 Rg 16,28a), était déjà sur le trône de Juda depuis deux ans quand Achab est monté sur celui d'Israël pour régner vingt-deux ans (3 Rg 16,29). Achazya est monté sur le trône la vingt-quatrième année du règne de Josaphat (3 Rg 22,52). C'est donc l'année même de la mort de son père que Achazya accède à la royauté, ce qui signifie certainement qu'il lui a succédé à sa mort, comme cela est normal. LXX ne mentionne donc pas le tuilage des règnes d'Achab et de son fils. Ainsi la tension narrative qu'écartait TM y apparaît : comment comprendre en effet que YHWH promette d'épargner Achab (3 Rg 20,29 = 1 R 21,2) et le fasse ensuite périr misérablement ? Or, cette difficulté théologique s'aggrave encore dans la logique imposée par l'ordre de LXX, car le délai de grâce est accordé avant une seconde sentence qui semble l'annuler. En effet, le Seigneur condamne d'abord Achab pour la mort de Nabot (21[20],19), mais à cause de son repentir il lui fait grâce et diffère l'exécution aux jours de son fils (21[20],29) ; il le condamne ensuite à mort pour avoir épargné Ben-Hadad et prononce la défaite du peuple (20[21],42), et c'est ce qui se réalise finalement (22,35-38). Schenker montre que ce problème de logique narrative est en somme une question théologique qui consiste à savoir si la seconde condamnation supprime la grâce accordée ou, en d'autres termes, si la parole de Dieu et sa promesse sont réversibles. Si Gooding a vu la problématique logique des condamnations, il n'a pas mesuré l'ampleur théologique de la contradiction de la promesse du Seigneur.

Schenker estime en définitive que cette tension théologique concernant la véracité de la parole divine est vraisemblablement la raison qui a conduit un éditeur à modifier la chronologie du règne d'Achab et l'ordre des chapitres pour donner ce que l'on a en TM. Il n'était pas acceptable que la promesse de grâce du Seigneur soit supprimée, il fallait la faire subsister en

accommodant le règne du fils de manière à pouvoir faire mourir le père sans la contredire.

Un argument déterminant en faveur de la réorganisation chronologique du règne d'Achab en TM réside dans les répercussions de la modification de la chronologie de Josaphat de Juda sur la suite du récit (3 Rg 16,28a-h ; 4 Rg 3).[21] En effet, alors qu'au temps d'Élisée (2 R 3) TM met en scène Josaphat comme roi de Juda, en LXX ancienne (LXX^L en 4 Rg) c'est Achazya de Juda – petit fils du premier – qui règne à cette époque. Ce roi peu fréquentable ne semble pas convenir au prophète du Seigneur, il est très probable qu'un correcteur lui ait associé Josaphat ; la correction inverse est très peu vraisemblable.

2.3.3. *Les harmonisations opérées en TM*

Enfin, sur la base de cette argumentation théologique d'une probable correction vers l'état attesté par le texte proto-massorétique, Schenker observe plusieurs autres réorganisations ou harmonisations probables.[22]

La première est la place des remords d'Achab. Pour LXX, c'est la mort de Nabot qui provoque son repentir (3 Rg 20,16). Or, il n'est pas logique que, regrettant la mort du propriétaire légitime de la vigne, le roi en prenne tout de même possession. Son repentir n'est pas cohérent, car il devrait alors renoncer à l'usage de ce bien acquis par le crime. LXX pose une autre difficulté en lien avec cette question. Selon LXX^L, la version grecque précise qu'Achab s'était repenti *au jour où Jézabel avait frappé Nabot d'Yizréel et son fils*, ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ᾗ ἐπάταξεν Ναβουθαὶ τὸν Ιεζραηλείτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ (3 Rg 20,27).[23] Ce verset, qui représente certainement une *Vorlage* hébraïque,[24] mentionne l'existence d'un fils de Nabot.

---

21 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 95-97 ; bien que de manière différente, il rejoint les conclusions de J.D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development*, 87-108.

22 A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 97-107.

23 Il faut noter que Schenker ne mentionne pas explicitement qu'il s'agit ici de LXX^L. Dans toute cette dernière partie de son analyse, il se fonde sur le texte antiochien sans le mentionner explicitement et le considère comme LXX ancienne, alors que nous ne sommes pas dans la section καίγε des Règnes. Si Bogaert estime également que dans ce verset précis de 3 Rg 20,27 LXX^L offre vraisemblablement la leçon de LXX la plus ancienne (P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 48 et 51), il faudrait pourtant le montrer pour l'ensemble du passage, car cela ne va pas de soi.

24 Voir la démonstration de A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 98 ; nous avons déjà mentionné celle de P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 53.

Deux implications narratives découlent de cette indication, la première interne au récit lui-même et la seconde concernant le macro-récit. Si le fils de Nabot, héritier légitime, est lui-même assassiné par Jézabel, la vigne se retrouve sans propriétaire et revient donc en droit à la couronne. LXX souligne ainsi qu'Achab en est d'office le propriétaire, il est comme contraint d'en prendre possession. La logique narrative du grec est donc entière. On pourrait alors argumenter, dans le sens de Gooding ou Bogaert, que LXX – ou sa *Vorlage* – cherchent à déculpabiliser Achab en anticipant son repentir et en désignant Jézabel comme la principale coupable. Mais, et c'est la seconde implication, un lien hors du récit nous empêche de penser que LXX harmonise ici son texte. En effet, 2 R 9,26 (TM = LXX) mentionne l'existence de plusieurs fils de Nabot : *le sang de Nabot et le sang de ses fils*. Si LXX avait harmonisé son texte en 3 Rg 20,27 en fonction de 2 R 9,26, il aurait parlé de plusieurs fils et non d'un seul. Il est beaucoup plus vraisemblable que TM soit le fruit d'une correction pour éviter les tensions externes et internes au récit de la vigne de Nabot. D'une part, il évite d'évoquer le fils de Nabot pour supprimer la tension avec 2 R 9,26. D'autre part, il supprime la mention de la conversion d'Achab au v. 16 et évite ainsi que le repentir soit en quelque sorte nié par la prise de possession de la vigne due à l'inconsistance de son remords. Il est plus clair et préférable que ce soit la dénonciation prophétique qui soit à l'origine de la conversion d'Achab (TM) plutôt que celle-ci n'intervienne immédiatement après la mort de Nabot (LXX).

Un second exemple d'harmonisation attestée par TM, est l'insistance sur la maison du roi, comme l'a déjà remarqué Bogaert.[25] Schenker souligne également que ces nombreuses mentions propres à TM (1 R 20,31.43 ; 21,1.4.29) sont très vraisemblablement secondaires et manifestent un souci prononcé pour la maison royale. En 20,43 par exemple, TM souligne qu'Achab se retire en portant le souci de sa maison : *et le roi d'Israël partit, au sujet de sa maison troublé et irrité*, וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל עַל־בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף.[26] Au regard du verset qui précède, où il n'est pas question de la maison royale mais d'une sentence contre le roi et le peuple, Schenker estime que TM est vraisemblablement secondaire. Il pourrait s'agir d'une réinterprétation dans le sens dynastique de la condamnation prophétique.

25 P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 54-55.

26 L'expression עַל־בֵּיתוֹ peut se rattacher aux deux qualificatifs suivants et se traduire *au sujet de sa maison* car elle n'est pas construite avec אֶל, comme c'est le cas dans la phrase presque identique de 1 R 21,4 : *et Achab entra dans sa maison troublé et irrité*, וַיָּבֹא אַחְאָב אֶל־בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף ; cf. A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*, 101 et P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 44 et 49.

Enfin, mentionnons un troisième exemple où, selon Schenker, LXX est probablement originale et TM secondaire. Il s'agit de la question de la localisation de la vigne de Nabot. 1 R 20,1TM contient un petit "plus" sous forme de proposition relative : *une vigne appartenait à Nabot de Yizréel qui (est) à Yizréel à côté du palais* (en LXX *l'aire*, ἅλων) *d'Achab roi de Samarie*, כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל אֵצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן. Cette relative peut se référer à Nabot, mais cela fait double emploi avec la mention de son origine. Il est plus vraisemblable qu'elle se réfère à la vigne et désigne son emplacement. De son côté la précision, au v. 8TM, du domicile des destinataires de la lettre de Jézabel אֲשֶׁר בְּעִירוֹ, *qui (est) dans sa ville* signifie bien que Nabot et le couple royal n'habitent pas dans la même ville (de même v. 11 TM = LXX), le premier est à Yizréel et les autres à Samarie. Pour LXX au contraire, en raison du "moins" du v. 1, il reste une indétermination quant à la localisation de la vigne, mais il est vraisemblable qu'il s'agisse de Samarie.[27] En effet, le v. 18, identique en TM et LXX, rapporte l'ordre du Seigneur à Élie : *Lève-toi, descends à la rencontre d'Achab, roi d'Israël, qui (est) à Samarie* (אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן, τοῦ ἐν Σαμαρείᾳ). *Voici (il est) dans la vigne de Nabot car il est descendu là pour en prendre possession.* La proposition relative, *qui (est) à Samarie*, peut – comme dans le cas du v. 1TM – désigner soit le lieu où se trouve Achab au moment où parle le Seigneur, soit son lieu habituel de résidence. Si on ne peut dire avec certitude que pour LXX la vigne se situe à Samarie – comme l'estime Schenker – on peut au moins dire qu'il reste une incertitude quant à sa localisation. Il est alors vraisemblable que TM ait cherché à lever l'ambiguïté et à situer la vigne à Yizréel.[28] On trouve la raison de cette correction dans le contexte large. En effet, 2 R 9,14-37 situe la propriété de Nabot d'Izréel à proximité de cette ville (v. 21). C'est là que Jéhu fera déposer le corps de Yoram, fils d'Achab et Jézabel, conformément à la prophétie de YHWH en mémoire du sang de Nabot (v. 25-26). C'est dans cette même propriété d'Yizréel que Jehu fera assassiner Jézabel (v. 33-37). TM témoigne manifestement d'une harmonisation des grands ensembles narratifs.

[27] Nous ne nous arrêtons pas ici sur l'argument annexe proposé par Schenker pour étayer cette hypothèse : la question du lieu où se réalise la sentence de mort portée contre le roi (1 R 21[20],19 et 1 R 22,38) qui, selon LXX, serait l'emplacement même de la vigne à Samarie. Pour sa démonstration Schenker se fonde sur LXX^L alors qu'il n'est pas certain qu'il soit le plus ancien dans ce passage. L'argumentation changerait si LXX^B représentait au plus près LXX ancienne.

[28] S. Timm, *Die Dynastie Omri*, 118-121, spéc. 120, partage exactement cette conclusion et juge les "plus" de TM aux v. 1 et 8 comme secondaires par rapport à LXX.

2.4. *Évaluation des hypothèses et conclusions*

Ce parcours analytique des hypothèses de Gooding, Bogaert et Schenker nous a permis d'avoir une vue assez complète des questions textuelles et littéraires complexes que soulèvent les deux formes de la péricope de la vigne de Nabot et le contexte où cette dernière s'insère. Nous pouvons à présent évaluer le résultat de ces investigations et tirer six conclusions principales.

1° Les analyses détaillées de Bogaert et de Schenker démontrent, à notre sens, que l'origine des différences ne peut pas se situer au niveau de la traduction grecque et d'une interprétation de type pré-midrashique. Il en ressort que la diversité textuelle concerne deux formes hébraïques distinctes, dont l'une n'est accessible qu'au moyen de LXX la plus ancienne.

2° La démarche critique consiste à situer ces deux formes hébraïques l'une par rapport à l'autre. Or, les démonstrations que nous avons exposées courent le risque de se prêter à une inversion de l'argumentation, comme l'a montré Schenker pour plusieurs éléments narratifs. On peut dire la même chose des caractéristiques générales – très importantes au demeurant – que donne Bogaert du "mécanisme de refonte" qu'opère LXX : "le réviseur évite de retrancher, mais il n'hésite pas à ajouter, à répéter ou à déplacer."[29] Ce sont finalement ces principes qui le conduisent à penser à une évolution parallèle des deux traditions, car les éléments qui apparaissent en "plus" en TM – dont les mentions de la *maison* d'Achab – signalent manifestement une activité éditoriale en TM également. Or, les modalités d'application de ces principes peuvent se discuter et parfois même s'inverser. Le déplacement d'éléments peut évidemment s'envisager dans les deux sens : l'éditeur proto-massorétique peut aussi avoir déplacé des éléments – par exemple 21,1TM pourrait provenir de 20,16LXX ; l'humiliation mentionnée au v. 27LXX pourrait également avoir été déplacée au v. 29 ; etc. On peut également dire que, pour des raisons narratives, le correcteur évite les répétitions inutiles ou contraires à son objectif et par là raccourcit légèrement son texte – par exemple les éléments de la première mention de la conversion d'Achab (v. 16LXX) peuvent avoir été gommés par l'éditeur proto-massorétique pour les raisons avancées par Schenker. La question des ajouts ou suppressions est cependant délicate, mais Bogaert reconnaît lui-même que certaines interprétations sont complexes et prêtent à équivoque – par exemple la mention propre à TM de la lapidation de Nabot (v. 15). S'il faut admettre la possibilité d'une évolution

---

[29] P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab," 55.

textuelle parallèle – au moins pour certains éléments – on ne peut pas exclure un développement linéaire des deux formes du récit, l'une étant la base textuelle que l'autre corrige. Or, pour éviter cette réversibilité de l'argumentation, il faut trouver un ou des indices qui offrent un fondement suffisamment solide pour déterminer une généalogie. C'est précisément ce que Schenker a cherché à mettre en lumière.

3° Si les seuls arguments internes au récit n'offrent pas de base suffisante pour déterminer de manière assurée le texte le plus ancien, les harmonisations des grands ensembles narratifs permettent de voir plus clairement le sens de l'évolution littéraire et textuelle. Le premier indice de modification qui concerne le macro-récit est la différence des chronologies royales entre TM et LXX. Schenker, à la suite de Shenkel, montre de manière convaincante que la chronologie de LXX est manifestement la plus ancienne et que TM la corrige. La modification chronologique de Josaphat et son petit fils Achazya de Juda (1 R 16,28 et 2 R 3), d'Achab et son fils Achazya d'Israël (2 R 16,29 et 22,52) permettent de lever les contradictions internes au récit : Achab meurt au temps de son fils, durant cette année de co-régence qu'implique la chronologie propre à TM. Le but de cette correction est théologique, car il vise à préserver la validité de la parole du Seigneur dans la sentence de mort comme dans la grâce accordée. Schenker mentionne d'autres harmonisations encore, avec 2 R 9-10, qui éliminent des tensions narratives internes : par exemple la localisation à Yizréel de la vigne de Nabot (1 R 21[20],1), située probablement à Samarie en LXX, pour la faire correspondre à l'emplacement donné en 2 R 9 ; l'effacement du meurtre du fils (au singulier) de Nabot en même temps que son père (1 R 21[20],27) pour éviter les tensions avec 2 R 9,26 qui parle des fils (au pluriel). Tous ces éléments inclinent à penser que TM est le fruit d'une œuvre de correction structurée et réfléchie d'un grand ensemble narratif dont le propos est finalement théologique.

Notons que ces observations d'harmonisations secondaires en TM apportent une lumière nouvelle sur la relation qui existe entre 1 R 21 et 2 R 9-10. En effet, la critique rédactionnelle a expliqué ces rapports – annonces prophétiques de la mort d'Achab et de Jézabel et leur accomplissement – comme le fruit de l'intervention du (des) rédacteur(s) deutéronomiste(s).[30] Le travail éditorial qui a donné naissance au texte proto-massorétique s'inscrirait alors dans une continuité théologique ou, en d'autres termes,

30 Cf. S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 120-124 ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 68-69 ; S.L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings*, 66-80 et 99 ; R. BOHLEN, *Der Fall Nabot*, 279-319 ; etc.

l'éditeur aurait porté des soucis de type deutéronomiste : il voulait souligner l'authenticité de l'annonce prophétique dans sa réalisation.

4° La grande force de la démonstration de Schenker est précisément de rappeler que, s'il y a eu correction d'un texte sacré, celle-ci ne peut pas être le fait d'une simple préférence narrative ou stylistique – même si cela est également attesté. Le principal souci du correcteur proto-massorétique est d'ordre théologique : il convenait de corriger certains aspects qui ne pouvaient pas correspondre à l'image qu'il fallait transmettre de Dieu, des prophètes, des rois et de l'Histoire Sainte. Dans le cas précis de la vigne de Nabot, Schenker montre que TM lève la contradiction existant entre la grâce accordée par YHWH à Achab (1 R 21,29) et la mort du roi à la page suivante (2 R 22,34-35). En faisant commencer le règne d'Achazya un an avant la mort de son père, le correcteur permet que le malheur ne touche pas le roi avant les *jours de son fils*, comme le Seigneur le lui avait promis ; mais il garde entière la condamnation à mort prononcée par le prophète (1 R 20,34). TM préserve ainsi l'authenticité ou l'irréversibilité de la parole de YHWH et la fidélité de la promesse divine. Il développe une théologie de la parole.

5° Il faut alors se demander quel portrait d'Achab se dégage des deux formes du texte et les motifs – théologiques – qui ont conduit à le modifier. Pour LXX, le roi se convertit aussitôt après la mort de Nabot, tandis que, selon TM, il faut l'intervention du prophète, sa dénonciation et sa sentence pour qu'Achab se repente. Le raisonnement de Gooding n'est pas dénué de valeur quand il estime que LXX cherche à atténuer la responsabilité d'Achab et à charger Jézabel. Dans cette optique, Achab est plutôt un roi faible et soumis à l'influence néfaste de sa femme qu'un affreux criminel. Mais, encore une fois, cet argument est réversible. On peut tout à fait estimer – et à la lumière des arguments précédents cela est plus vraisemblable – qu'un correcteur ait précisément voulu éviter de disculper Achab et faire dépendre sa conversion et son repentir de la parole prophétique. C'est par elle que YHWH s'adresse au roi de son peuple et lui montre l'abomination de sa conduite.

Cette conclusion peut, une fois encore, trouver un écho dans certains résultats de la recherche en *Redaktionsgeschichte*, et cela de deux manières. En premier lieu, la critique rédactionnelle estime en effet que les rédacteurs deutéronomistes avaient tendance à aggraver l'image des rois du Royaume du nord, spécialement d'Achab, au profit de ceux de Juda.[31] Dans ce sens,

---

[31] Cf. J.E. BRENNEMAN, "Debating Ahab," spéc. 103-104 et 105-106 ; S.L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings*, 99, 133 et 149-150 (qui situe la rédaction deutéronomiste, juste

le travail d'édition auquel nous assistons en TM pourrait parfaitement poursuivre cette tendance deutéronomiste en amoindrissant l'impunité d'Achab induite par sa conversion immédiate suite au stratagème de Jézabel. En second lieu, certains auteurs soutiennent que le récit originel de l'histoire de Nabot aurait pu se limiter aux v. 1-16.[32] Si cela est exact, on pourrait émettre l'hypothèse que la place de la conversion d'Achab en LXX au v. 16 serait le reliquat de la conclusion de ce récit antique. En combinant ce dernier à l'intervention prophétique qui suit (v. 17-20 et suivants), les rédacteurs n'auraient pas immédiatement corrigé cette finale originelle. La conversion du roi n'aurait été déplacée que par l'éditeur proto-massorétique, qui voulait souligner à la fois la culpabilité royale et l'importance de l'intervention du prophète.

6° En définitive, c'est le portrait du prophète, plus que celui du roi, que le déplacement de la conversion modifie. La fonction prophétique n'est pas identique si Achab se convertit de lui-même, ou si l'intervention d'Élie est nécessaire pour lui rappeler son crime (cf. 2 S 12). Nous retrouvons l'importance de l'argument théologique. Le prophète a un rôle médiateur et sa parole est efficace, instrument du Seigneur. Celle-ci n'apporte pas seulement la condamnation pour le crime d'un innocent (1 R 21,23-24), mais elle provoque la conversion du coupable qui entend la parole (1 R 21,27) et permet ainsi à YHWH d'exercer sa miséricorde (1 R 22,29). Après la théologie de la parole divine – fidélité sans contradiction –, c'est une théologie du prophétisme – médiation et efficacité – que développe TM dans ce passage. Ces traits sont tout à fait cohérents avec les accents propres à TM que nous avons dégagés dans ce travail.

---

avant l'Exil, à l'époque de Josias dont il aurait fait la propagande) ; S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 129 ; R. BOHLEN, *Der Fall Nabot*, 395.

32 Voir l'état récent de la discussion chez B. LEHNART, *Prophet und Könige im Nordreich Israel*, 258-262 (avec sa bibliographie) ; M. BECK, *Elia und die Monolatrie*, 61-68 ; S.L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings*, 676 ; P. BUIS, *Rois*, 169 ; R. BOHLEN, *Der Fall Nabot*, 44-95 ; etc.

BIBLIOGRAPHIE

1. Outils de travail

1.1. Sources, éditions de textes et manuscrits

BAILLET M., *Les "Petites grottes" de Qumrân* (DJD III), Oxford 1962.

BELSHEIM J., *Palimpsestus Vindobonensis*, Christiania 1885.

BEIT-ARIÉ M., SIRAT C., GLATZER M., *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes. Tome I, jusqu'à 1020* (Monumenta Palaeographica Medii Aevi / Series Hebraica), Turnhout 1997.

BEENTJES P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leiden 1997.

BORBONE P.G., *Il libro del Profeta Osea : Edizione critica del testo ebraico* (Quaderni di Henoch 2), Torino 1990.

BROOKE A.E., MCLEAN N., (THACKERAY H.ST.J.), *The Old Testament in Greek*, 3 vol., Cambridge 1906-1940.

BRUNS P.J (ed.), *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis auctore B. Kennicott.* Recudi curavit et notas adiecit P.J. Bruns, Brunovici 1783.

CERIANI A.M., *Monumenta Sacra et Profana. Tom. I*, Milan 1861.

— *Monumenta Sacra et Profana. Tom. II*, Milan 1864.

— *Codex syrohexaplaris Ambrosianus photographice editus. Monumenta Sacra et Profana ex codicibus praesertim bibliothecae ambrosianae, Tom. VII*, Milan 1874.

— *Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, Ser. 2 19 (1886) 206ss.

CROSS F.M., PARRY D.W., SALEY R.J., ULRICH E. (eds.), *Qumran Cave 4 – XII. 1-2 Samuel* (DJD XVII), Oxford 2005.

DE-ROSSI J.B., *Variae lectiones Veteris Testamenti*, 4 vol., Parme 1784-1788.

ELLIGER K., RUDOLPH W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967-77.

FERNÁNDEZ MARCOS N., BUSTO SAIZ J.R., *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I 1-2 Samuel* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 50), Madrid 1989.

— *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. II 1-2 Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 53), Madrid 1992.

— *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. III 1-2 Crónicas* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 60), Madrid 1996.

FIELD F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, 2 vol., Oxford 1875.

FISCHER B., *Vetus Latina, Vol. 1. Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschrifsteller*, Freiburg 1949.

– *Vetus Latina, Vol. 2. Genesis*, , Freiburg 1951.

– "Paslimpsestus Vindobonensis," in Id., *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 12), Freiburg 1986, 308-438 (reprise d'une publication avec la collaboration de E. ULRICH et J.E. SANDERSON, *BIOSCS* 16 [1983] 13-87).

FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités Juives*, vol. 3, *Livres VI et VII*. Établissement du texte, traduction et notes par E. NODET, Paris 2001.

— *Les Antiquités Juives*, vol. 4, *Livres VIII et IX*. Établissement du texte, traduction et notes par E. NODET, Paris 2005.

FREEDMAN D.N. et alii, *The* Leningrad *Codex. A Facsimile Edition*, Grand Rapids-Cambridge UK-Leiden 1998.

GOSHEN-GOTTSTEIN M.H. (eds.), *The Aleppo Codex*, Jerusalem 1976.

— *The Book of Isaiah* (HUB), Jerusalem 1995.

GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., TALMON S. (ed.), *The Book of Ezekiel* (HUB), Jerusalem 2004.

GRABE J.E., *Septuaginta Interpretum. Quem Ex antiquissimo Ms, Codice Alexandrino accurate descriptum, et ope aliorum Exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Praesertim vero Hexaplaris Editionis Origenianae, Emendatum atque supplementum, Additis saepe Asteriscorum & Obelorum signis*, Oxford 1707-1720.

GRYSON R., *Vetus Latina Vol. 12. Esaias*, Freiburg 1987-1997.

HENDEL R.S., *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, New York-Oxford 1998.

KENNICOTT B., *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, 2 vol., Oxford 1776-1780.

— *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis auctore*, Oxford 1780.

JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes. Grande Apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection* (Bibliothèque Migne 1), Paris 1994.

— *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction et commentaire par P. BOBICHON, 2 vol. (Paradosis 47/1-2), Fribourg 2003.

KITTEL R. (ed.), *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1937.

LACTANCE, *Institutions divines. Livre IV*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. MONAT (SC 377), Paris 1992.

DE LAGARDE P., *Librorum Veteris Testamentis canonicorum pars prior Graece*, Göttingen 1883.

LÉVI I., *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, 2 vol., Paris 1898-1901.

LUCIFER DE CAGLIARI, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt* (CChr.SL 8), éd. G.R. DIERCKS, Turnhout 1978.

MARTÍNEZ BOROBIO E., *Targum Jonatán de los Profetas Primeros en Tradición Babilónica. Vol. II : I-II Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 63), Madrid 1998.

MILIK J.T., *Les "Petites grottes" de Qumrân* (DJD III), Oxford 1962.

MORANO RODRÍGUEZ C. (ed.), *Glosas marginales de* Vetus Latina *en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Samuel* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 48), Madrid 1989.

MORENO HERNÁNDEZ A. (ed.), *Las Glosas marginales de* Vetus Latina *en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 49), Madrid 1992.

PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana I* (LCL), ed. by F.C. CONYBEARE, Cambridge, Mass. 1969.

RABIN C., TALMON S., TOV E. (eds.), *The Book of Jeremiah* (HUB), Jerusalem 1997.

RAHLFS A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* 2 vol., Stuttgart 1979[2].

SABATIER P., *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt,* 3 vol., Reims 1743 (réimpr. Turnhout 1981).

SPERBER A., *The Bible in Aramaic, Vol. II. The Former Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden 1959.

SCHULZ-FLÜGEL E., *Vetus Latina, Vol. 10/3. Canticum canticorum (1. Lieferung),* Freiburg 1992.

SWETE H.B., *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, 3 vol., Cambridge 1887-1894.

THIELE W., *Vetus Latina, Vol. 11/1. Sapientia Salomonis*, Freiburg 1977.

– *Vetus Latina, Vol. 11/2. Sirach (Ecclesiasticus)*, Freiburg 1987-2001.

TOV E., KRAFT R.A. (eds.), *The Seiyâl Collection, I. The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8HevXIIgr)* (DJD VIII), Oxford 1990.

VON TISCHENDORF A.C.F., *Vetus Testamentum Graece iusta LXX Interpretes*, Leipzig 1850.

TREBOLLE BARRERA J., *Qumran Cave 4, IX* (DJD XIV), Oxford 1995.

VERCELLONE C., *Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis*, 2 vol., Rome 1864.

VÖÖBUS A., *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of a Midyat Ms. Discovered in 1964* (CSCO 369), Louvain 1975.

— *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of Ms St Mark 1 in Jerusalem with an Introduction* (CSCO 449), Louvain 1983.

WEBER R., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1983[3].

ZIEGLER J., *Septuaginta XI, 4. Iob*, Göttingen 1982.

— *Septuaginta XIII. Duodecim Prophetae*, Göttingen 1967².
— *Septuaginta XIV. Isaias*, Göttingen 1967².
— *Septuaginta XV. Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*, Göttingen 1976² (1ère éd. 1957).
— *Septuaginta XVI. Ezechiel*, Göttingen 1952.

1.2. Dictionnaires, lexiques, concordances, grammaires et bibliographies

ABEL F.-M., *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus* (Ebib), Paris 1927.

BAILLY A., *Dictionnnaire grec-français*, Paris 1950.

BOTTERWECK G.J., RINGGREN H., FABRY H.-J. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1973-1998.

BROCK S.P., FRITSCH C.T., JELLICOE S., *A Classified Bibliography of the Septuagint* (ALGHJ 6), Leiden 1973.

BROWN F., DRIVER S.R., BRIGGS C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951².

BUTTRICK G.A. et alii (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 vol., Nashville-New York 1962-1976.

CONYBEARE F.C., STOCK ST.G., *Grammar of Septuagint Greek. With Selected Readings, Vocabularies, and Update Indexes*, Boston 1995².

DOGNIEZ C., *Bibliography of the Septuagint. Bibliographie de la Septante (1970-1993)* (VTSup 60), Leiden 1995.

FREEDMAN D.N. et alii (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vol., New York 1992.

HATCH E., REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vol., Graz 1975.

HAAG H. (Hg.), *Bibel Lexikon*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1968.

JASTROW M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vol., New York 1950.

JENNI E., WESTERMANN C. (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 vol., Peabody, Massachusetts 1997 (traduction anglaise par M.E. BIDDLE du *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vol., München-Zürich, 1971-1976).

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923.

KAUTZSCH E. (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910.

KITTEL G., FRIEDRICH G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuentestament*, 10 vol., Stuttgart 1933-1979.

KOEHLER L., BAUMGARTNER W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 4 vol., Leiden 1967-1996.

LOUW J.P., NIDA E.A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vol., New York 1988.

LUST J., EYNIKEL E., HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1992-1996 (éd. en un volume en 2003²).

MANDELKERN S., *Veteris testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae,* Lipsiae 1896.
MURAOKA T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint (Twelve Prophets),* Louvain 1993.
— *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint : Keyed to the Hatch-Redpath Concordance,* Grand Rapids 1998.
SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament,* Paris-Fribourg 1991.
TAYLOR B.A., *The Analytical Lexicon to the Septuagint,* Grand Rapids 1994.
THACKERAY H.ST.J., *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint,* Cambridge 1909.
VAN DER TOORN K., BECKING B., VAN DER HORST P.W. (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Grand Rapids 1999².
VANGEMEREN W.A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis,* 5 vol., Grand Rapids 1997.
WALTERS P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation,* Cambridge 1973.

1.3. Bibles en langues modernes

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Freiburg-Basel-Wien 1980.
Die heilige Schrift, Zürich 1978.
La Bible. Ancien Testament (Bibliothèque de la Pléiade), éd. E. DHORME, Paris 1956.
La Bible, trad. E. OSTY et J. TRINQUET, Paris 1973.
La Bible de Jérusalem, Paris 1998.
La Nouvelle Bible Segond, Paris 1999.
The Holy Bible. Revised Standard Version, New York 1973.
Traduction œucuménique de la Bible, Paris 1988.

2. Littérature secondaire

ABEL F.-M., *Les livres des Maccabées* (Ebib), Paris 1949.
ADAIR J.R., "*Literal* and *Free* Translations : A Proposal for a More Descriptive Terminology," *JNSL* 23/1 (1997) 181-109.
AEJMELAEUS A., "What Can we Know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint," *ZAW* 99 (1987) 58-89 (= Id., *On the Trail*, 75-115).
— "Translation Technique and the Intention of the Translator," in C.E. COX (ed.), *VII Congress of the IOSCS Leuven 1989* (SCS 31), Atlanta 1991, 361-380 (= Id., *On the Trail*, 65-76).
— *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen 1993.
— "What We Talk about When We Talk about Translation Technique," in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Sudies. Oslo 1998* (SCS 51), Atlanta 2001, 531-552.
AITKEN K.T., "שׁמע," *NIDOTTE*, vol. 4, 175-180.

ALBREKTSON B., “Difficilior lectio probabilior,” *OTS* 21 (1981) 5-18.

ALBRIGHT W.F., “New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible,” *BASOR* 140 (1955) 27-33 (= in F.M. CROSS, S. TALMON [eds.], *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge-London 1975, 140-146).

ALEXANDRE M., *Le commencement du Livre, Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique 3), Paris 1988.

ALTER R., *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles 1999.

AULD A.G., “Salomon at Gibeon : History Glimpsed,” in S. AḤITUV, B.A. LEVINE (eds.), *Eretz-Israel. Historical and Geographical Studies* 24, Jerusalem 1993, 1*-7*.

— *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994.

AVALOS H., “ΔΕΥΡΟ / ΔΕΥΤΕ and the Imperatives of הלך. New Criteria for the *Kaige* Recension of Reigns,” *EstBib* 47 (1989) 165-176.

BALTZER D., *Ezechiel und Deuterojesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten* (BZWA 121), Berlin-New York 1971,

BARR J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968.

— *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philosophisch-historische Klasse 11 ; MSU 15), Göttingen 1979.

BARTELMUS R., “שָׁמַיִם,” *TWAT*, vol. 8, 204-239.

BARTHÉLEMY D., “Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante,” *RB* 60 (1953), 18-29 (= in Id., *Études d'histoire du texte*, 38-50).

— *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton* (VTSup 10), Leiden 1963.

— “Les Tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament,” in *Congress Volume Bonn* (VTSup 9), Leiden 1963, 285-304 (= in *Études d'histoire du texte*, 91-110).

— “Histoire du texte hébraïque,” in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Textament* (OBO 21), Fribourg-Göttingen 1978, 341-364.

— “Origène et le texte de l'Ancien Testament,” in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Textament* (OBO 21), Fribourg-Göttingen 1978, 203-217.

— “Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte,” in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Textament* (OBO 21), Fribourg-Göttingen 1978, 289-297.

— *Études d'histoire du texte de l'Ancien Textament* (OBO 21), Fribourg-Göttingen 1978.

— *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 1 *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1), Fribourg-Göttingen 1982.

— *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 2, *Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO 50/2), Fribourg-Göttingen 1986.

— *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 3, *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3), Fribourg-Göttingen 1992.
— "L'histoire de la critique textuelle de l'Ancien Testament depuis ses origines jusqu'à J.D. Michaelis," in Id., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 1 (OBO 50/1), Fribourg-Göttingen 1982, *1-*63.
— "Texte, massores et facsimile du manuscrit d'Alep," in D. MUÑOZ LEON (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Madrid 1986, 53-63.
— "Critique textuelle et critique littéraire," in Id., *Découvrir l'Écriture* (LD Hors Série), Paris 2000, 141-145.
— "L'enchevêtrement entre l'histoire textuelle et l'histoire littéraire entre la Septante et le Texte Massorétique," in Id., *Découvrir la Bible* (LD Hors Série), Paris 2000, 161-183.
BARTHÉLEMY D., GOODING D.W., LUST J., TOV E., *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism* (OBO 73), Fribourg-Göttingen 1986.
BECK M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben* (BZAW 281), Berlin-New York 1999.
BECKING B., " 'Touch for Health...' Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the History of Yahwism," *ZAW* 108 (1996) 34-54.
BENZINGER I., *Die Bücher der Könige erklärt* (KHC 9), Freiburg i. Br. 1899.
BIELER L., "Totenerweckung durch ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ. Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa," *ARW* 32 (1935) 228-245.
BLEEK F., *Einleitung in das Alte Testament.* Vierte Auflage bearbeitet von J. WELLHAUSEN, Berlin 1878.
DE BOER P.A.H., *Research into the Text of I Samuel I-XVI*, Amsterdam 1938.
— "I Samuel XVII. Notes on the Text and their ancient Versions," *OTS* 1 (1941) 79-103.
— "Research into the Text of I Samuel XVIII-XXXI," *OTS* 6 (1949) 1-100.
BOGAERT P.-M., "Compte rendu : D.W. GOODING, *Relics of Ancient Exegesis*," *RTL* 8 (1978) 95-100.
— "Les études sur la Septante. Bilan et perspective," *RTL* 16 (1985) 174-200,
— "Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ézéchiel 7," in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETL 74), Leuven 1986, 21-47.
— "La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état de la question," *RTL* 19 (1988) 137-159 et 276-314.
— "Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (3 Règnes 20)," in G.R. WILLEMS (éd.), *Élie le prophète. Bible, Tradition, iconographie*, Leuven 1988, 39-57.
— "Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours," *RB* 101 (1994) 363-404.

— "L'importance de la Septante et du *Monacensis* de la *Vetus Latina* pour l'exégèse du livre de l'Exode," in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126), Leuven 1996, 399-428.
— "Luc et les Écritures dans l'Évangile de l'enfance à la lumière des *Antiquités Bibliques*," in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven 1997, 243-270.
— "La *vetus latina* de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52)," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text History of the Hebrew Bible. The Relation Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003, 51-82.
— "La construction de la Tente (Ex 36-40) dans le *Monacensis* de la plus ancienne version latine : L'autel d'or et Hébreux 9,4," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005, 62-76.
— "La datation par souscription dans les rédactions courte (LXX) et longue (TM) du livre de Jérémie," in J. JOOSTEN, P. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité* (LD 203), Paris 2005, 137-159.
BOHLEN R., *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)* (TTS 35), Trier 1978.
BÖHLER D., *Die heilige Stadt in Esdras A und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158), Fribourg-Göttingen 1997.
— "On the Relation between Textual and Literary Criticism. The Two Recensions of the Book of Ezra : Ezra-Neh (MT) and 1 Esdras (LXX)," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text History of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003, 35-50.
BÖSENECKER J., *Text und Redaktion. Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Könige 1-11*, thèse non publiée, Rostock 2000.
BOTTE B., BOGAERT P.-M., "Septante et versions grecques," in *DBSup* XII, Paris 1993, 536-691.
BOTTINI G.C., "Il racconto della siccità e della pioggia (1 Re 17-18)," *LASBF* 29 (1979) 327-349.
BRENNEMAN J.E., "Debating Ahab : Characterization in Biblical Theology," in W. KIM, D. ELLENS et alii (ed.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium. Form, Concept, and Theological Perspective*, vol. 1 (Studies in Antiquity and Christianity), Harrisburg 2000, 89-107.
BROCK S., *The Recensions of the Septuaginta Version of I Samuel* (Quaderni di Henoch 9), Turin 1996.
— "*Lucian redivivus*. Some Reflections on Barthélemy's *Les Devanciers d'Aquila*," in F.L. CROSS (ed.), *Studia Evangelica* , vol. 5 (TU 103), Berlin 1968, 176-181.

BRØNNO E., *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der Zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 28), Leipzig 1943 (reprint Nendeln, Kraus, 1966).

BUIS P., *Le livre des Rois* (Sources bibliques), Paris 1997.

BURNEY C.F., *Notes on the Hebrew Test of the Books of Kings*, Oxford 1903.

BUTTERWORTH M., "זעף," *NIDOTTE*, vol. 1, 1130-1131.

CARLSON R.A., "Élie à l'Horeb," *VT* 19 (1969) 416-439.

CASSUTO U., "The Jewish Translation of the Bible into Latin and its Importance for the Study of the Greek and Aramaic Versions," in Id., *Biblical and Oriental Studies*, vol. 1, Jérusalem 1973, 285-298.

CHIESA B., "Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament," in J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER (ed.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991* (STDJ 11), Leiden-New York-Köln 1992, 257-272.

— "Some Remarks on Textual Criticism and Editing of Hebrew Texts," *Manuscripts of the Middle East* 6 (1992) 138-44.

— "Lectio melior potior," *Hen* 20 (1998) 305-327 ;

— *Filologia storica della Bibbia ebraica*, 2 vol. (Studi Biblici 125 et 135), Brescia 2000-2002.

CHISHOLM R.B., "עוד," *NIDOTTE*, vol. 3, 337-338.

COHN R.L., "The Literary Logic of 1 Kings 17-19," *JBL* 101 (1982) 333-350.

COGAN M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 30), New York 2001.

COHEN S., "Tishbe," *IDB*, vol. 4, 652-653.

COLLINS T., "The Physiology of Tears in the OT," *CBQ* 33 (1971) 18-38.185-197.

COOTE R.B., "Yahweh Recalls Elijah," in B. HALPERN, J.D. LEVENSON (eds.), *Traditions in Transformation : Turning Points in Biblical Faith*. Festschrift F.M. Cross, Winona Lake, 1981, 115-120.

CORNILL C.H., *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig 1886.

CRAID C.B., "Toward a Lexicon of the Septuagint," in R. KRAFT (ed.), *Septuagintal Lexicography* (SCS 1), Missoula 1975, 110-152.

CROSS F.M., "A New Qumran Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint," *BASOR* 132 (1953) 15-26.

— "The Oldest Manuscripts from Qumran," *JBL* 74 (1955) 147-172.

— "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert," *HTR* 57 (1964) 281-299 (= in F.M. CROSS, S. TALMON [eds.], *Qumran and the History of the Biblical Text*, 177-195).

— "The Evolution of a Theory of Local Texts," in F.M. CROSS, S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge-London 1975, 306-320.

— "Some Notes on a Generation of Qumran Studies," in J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991* (STDJ 11), Leiden-New York-Köln 1992, 1-14.
— *The Ancient Library of Qumran* (The Biblical Seminar 30), Sheffield 1995[3].
— "L'archétype du texte de la Bible hébraïque," in H. SHANKS (éd.), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte*, Paris 1996, 195-216 (original anglais : "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible," in H. SHANKS [ed.], *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 139-155).
CROSS F.M., TALMON S. (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge-London 1975.
CULLEY R.C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Philadelphia-Missouala 1976.
DAY J., "Asherah," *ABD*, vol. 1, 483-487.
DEIST F.E., *Witnesses to the Old Testament* (The Literature of the Old Testament 5), Pretoria 1988.
DE MOOR J.C., "אֲשֵׁרָה," *TWAT*, vol. 1, 473-481.
DENNISON J.T., "Elijah the Tishbite : A Note on 1 Kings 17:1," *WTJ* 41 (1978/79) 124-126.
DE TROYER K., "Did Joshua Have a Crystal Ball ? The Old Greek and the MT of Joshua 10 :15, 17 and 23," in S.M. PAUL, R.A. KRAFT et alii (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leiden 2003, 571-589.
DEVRIES S.J., *1 Kings* (WBC 12/1), Waco 1985.
DHORME E., *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1963.
DIETRICH W., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Göttingen 1972.
DORIVAL G., HARL M., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris 1988.
DOTAN A., "Masorah," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 Supplementary Entries, Jerusalem 1972, col. 1401-1482.
DRIVER G.R., "Ancient Lore and Modern Knowledge," in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, 277-286.
DRIVER S.R., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford 1890.
DUVAL D., *Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante. 1 R 2,12-11,43 et 3 R 2,12-11,43*, thèse non publiée, Strasbourg 1990.
— "Salomon sage ou habile dans le texte massorétique et dans la Septante. 1 R 2,12-11,43 et 3 R 2,12-11,43," *RevSR* 66 (1992) 213-232.
EISSFELDT O., "« Mein Gott » im Alten Testament," in Id., *Kleine Schriften*, vol. 3, Tübingen 1966, 35-47 (= *ZAW* 61 [1945/48] 3-16).
— "Jahwe Zebaoth," in Id., *Kleine Schriften*, vol. 3, Tübingen 1966, 103-123.

EYNIKEL E., LUST J., "The Use of ΔΕΥΡΟ and ΔΕΥΤΕ in the LXX," *ETL* 67 (1991) 57-68.

FABRY H.-J., "Die Schriftfunde aus Qumran und ihre Bedeutung für den hebräischen Bibeltext," in M. FIEGER, K. SCHMID, P. SCHWAGMEIER (Hg.), *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer. Vorträge des St. Galler Qumran-Symposiums von 2./3. Juli 1999* (NTOA 47), Fribourg/Suisse-Göttingen 2001, 111-128.

FERNÁNDEZ MARCOS N., "The Lucianic Text in the Books of Kingdoms : From Lagarde to the Textual Pluralism," in A. PIETERSMA, C. COX (eds.), *De Septuaginta. Sudies in Honour of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday*, Mississauga 1984, 161-174.

— "Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings," in C.E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (SCS 23), Atlanta 1987, 287-304.

— "The Use of the Septuagint in the Criticism of the Hebrew Bible," *Sef* 47 (1987) 59-72.

— "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint," in D. FRAENKEL, U. QUAST, J.W. WEVERS (Hg.), *Studien zur Septuaginta. Robert Hanhart zu Ehren* (MSU 20), Göttingen 1990, 219-229.

— *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Book of Kings* (VTSup 54), Leiden-New York-Köln 1994.

— "The *Vetus Latina* of 1-2 Kings and the Hebrew," in L. GREENSPOON, O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of the IOSCS Paris 1992* (SCS 41), Atlanta 1995, 153-163.

— "La reanimación del hijo de la Sunamita en el Texto Antioquieno," in G. DORIVAL, O. MUNNICH (éds.), *"Selon la Septante". Hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, 119-128.

— *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia* (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 6), Brescia 2000 (trad. italienne par D. Zoroddu de *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1998²).

— "L'histoire textuelle : les livres historiques (Juges)," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005, 148-169.

FISCHBACH S.M., *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FB 69), Würzburg 1992.

FISCHER B., "Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher," in A. METZINGER (ed.), *Miscellanea Biblica et Orientalia A. Miller oblata* (Studia Anselmiana 27-28), Rome 1951, 169-177.

FISCHER G., *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31* (SBB 26), Stuttgart 1993.

FOHRER G., *Elia* (ATANT 53), Zürich, 1968².

FOKKELMAN J.P., *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (Le livre et le rouleau 13), Bruxelles 2002.
FREVEL C., *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs* (BBB 94), 2 vol., Weinheim 1995.
GEHMAN H.S., "Exegetical Methods Employed by the Greek Translator of I Samuel," *JAOS* 70 (1950) 292-296.
GENETTE G., *Figures III*, Paris 1972.
GERLEMAN G., "אכל," *TLOT*, vol. 1, 104-107.
GLUECK N., *The River Jordan. Being an Illustrated Account of Earth's Most Storied River*, Philadelphia 1946.
— *Explorations in Eastern Palestine, IV* (AASOR 25-28), New Haven 1951.
GOLDMAN Y.A.P., *Prophéties et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Fribourg-Göttingen 1992.
— "Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2," *Bib* 76 (1995) 25-52.
— "Le Seigneur est fidèle à son alliance. Continuité et rupture dans l'histoire d'Israël d'après la forme longue du livre de Jérémie (TM Jr 31,31-37 ; 17,1-4 ; 11,7-8)," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005, 199-219.
GRAY J., *I & II Kings. A Commentary* (OTL), London 1977[3].
GREENBERG M., "The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text : A Sampling from Ezekiel 2:1-3:11," in *Congress Volume, Göttingen 1977* (VTSup 29), Leiden 1978, 131-148 (= in Id., *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia-Jerusalem 1995, spéc. 217-222).
GREENSPOON L., *Textual Studies in the Book of Joshua* (HSM 28), Chico 1983.
GRIBOMONT J., "Latin Versions. 1. The Old Latin Bible," in K. CRIM (ed.), *IDB. Supplement Volume*, Nashville 1976, 528-530.
— "Les plus anciennes traductions latines," in J. FONTAINE, C. PIETRI (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), Paris, 1985, 43-65.
GRILLET B., LESTIENNE M., *Premier Livre des Règnes*. Traduction par B. GRILLET et M. LESTIENNE. Introduction et notres par M. LESTIENNE (La Bible d'Alexandrie 9.1), Paris 1997.
GRÜNWALDT K., SCHROETER H., *Was suchst du hier, Elia ? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch* (Hermeneutica 4), Rheinbach-Merzbach 1995.
GOODING D.W., "Ahab According to the Septuagint," *ZAW* 76 (1964) 269-280.
— "Pedantic Timetabling in 3rd Book of Reigns," *VT* 15 (1965) 153-166.
— "The Septuagint's Version of Salomon's Misconduct," *VT* 15 (1965) 325-335.
— "Temple Specifications : A Dispute in Logical Arrangement between the MT and the LXX," *VT* 17 (1967) 143-172

— "The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power," *VT* 17 (1967) 173-189.

— "The Shimei Duplicate and its Satellite Miscellanies in 3 Reigns II," *JSS* 13 (1968) 76-92.

— "Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns," *Textus* 7 (1969) 1-29.

— "Text-sequence and Translation-revision in 3 Reg. IX 10-X 33," *VT* 19 (1969) 448-463.

— *Relics of Ancient Exegesis : A Study of the Miscellanies in 3 Reg. 2* (MSSOTS 4), Cambridge 1976.

GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., "The History of the Bible-Text and Comparative Semitics," *VT* 7 (1957) 195-201.

— "Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-Critical Use of the Septuagint," *Textus* 3 (1963) 130-158.

— "The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text," *BA* 42 (1979) 145-162.

— "The Textual Criticism of the Old Testament : Rise, Decline, Rebirth," *JBL* 102 (1983) 365-399.

— "The Hebrew Bible in the Light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Jerusalem 1986* (VTSup 40), Leiden 1988, 42-53.

— "The Development of the Hebrew Text of the Bible : Theories and Practice of Textual Criticism," *VT* 62 (1992), 204-213, spéc. 206.

GROUPE SAMENET, "Le fils et la veuve : deux récits de résurrection," in L. PANIER (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*. Recueil d'hommages pour Jean Delorme, Paris 1993.

HAMP V., "בָּכָה," *TWAT*, vol. 1, 638-643.

HARL M., *La Genèse*. Introduction, traduction et notes (La Bible d'Alexandrie 1), Paris 1986.

— *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992.

— "La « Bible d'Alexandrie » et les études sur la Septante. Réflexions sur une première expérience," *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 313-340.

— "Problèmes de traduction du Pentateuque de la Septante dans une langue moderne," *Annali di Scienze Religiose* 1 (1996) 33-56.

HAUSER A.J., GREGORY R., *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOTSup 85), Sheffield 1990.

HENDEL R.S., "The Most Original Bible Text : How to Get There – Combine the Best from Each Tradition," *Bible Review* 16/4 (2000) 28-39.

— "The Text of the Torah after Qumran : Prospects and Retrospects," in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem 2000, 8-11.

HENTSCHEL G., *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historichem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (ETS 33), Leipzig 1977.

— *1 Könige* (NEB), Würzburg 1984.

HILL A.G., "אֵט," *NIDOTTE*, vol. 1, 363.

HIMBAZA I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 207), Fribourg-Göttingen 2004.

— "La conscience des problèmes textuels de l'Ancien Testament. État de la question hier et aujourd'hui," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005, 34-61.

HROZNÝ H., *Die Abweichungen des Codex Vaticanus vom hebräischen Texte in den Königsbüchern*, Leipzig 1909.

JANZEN J.G., *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge, Massachussets 1973.

JAPHET S., *2 Chronik* (HTKAT), Freiburg-Basel-Wien 2003.

JAY P., "Jérôme et la Septante origénienne," in G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible* (BETL 118), Leuven 1995, 203-214.

JELLICOE S., "The Hesychian Recension Reconsidered," *JBL* 82 (1963) 409-418.

— *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968.

JENKINS R.G., "The First Column of the Hexapla : The Evidence of the Milan Codex (Rahlfs 1098) and the Cairo Genizah Fragment (Rahlfs 2005)," in A. SALVESEN (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Reich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994* (TSAJ 58), Tübingen 1998, 88-102.

JEREMIAS J., "נָבִיא," *TLOT*, vol. 2, 697-710.

JOHNSON A.R., "Jonah II. 3-10 : A Study in Cultic Phantasy," in H.H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy*. Festschrift Th. H. Robinson, Edinburgh 1950, 82-102.

JONES G.H., *1 and 2 Kings* (NCBC), 2 vol., Grand Rapids-London 1984.

KAHLE P., "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes," *Theologische Studien und Kritiken*, 88 (1915) 399-439 (= in Id., *Opera Minora*, Leiden 1956, 3-37).

— *The Cairo Geniza*, Oxford 1959[2].

VAN KASTEREN J.P., "Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanland," *ZDPV* 13 (1890) 205-219.

KEDAR B., "The Latin Translations," in M.J. MULDER (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2.1), Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 299-338.

KEINÄNEN J., *Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17-19* (Publications of the Finnish Exegetical Society 80), Helsinki-Göttingen 2001.

KEEL O., UEHLINGER C., *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris 2001.

KENNEY E.J., "History, Textual Criticism," *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, vol. 20, Chicago 1990, 614-620.

VAN KEULEN P.S.F., *Two Versions of the Salomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (VTSup 104), Leiden 2005.

KILIAN R., "Die Totenerweckung Elias und Elisas – eine Motivwanderung ?," *BZ* 10 (1966) 44-56.

KITTEL R., *Die Bücher der Könige* (HAT), Göttingen 1900.

KIUCHI N., "Elijah's Self-Offering : 1 Kings 17,21," *Bib* 75 (1994) 74-79.

KLEIN R.W., *Textual Criticism of the Old Testament. From the Septuagint to Qumran*, Philadelphia 1974.

— *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983.

KLOSTERMANN A., *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes A. III), Nördlingen 1887.

KNOPPERS G.H., *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies*, 2 vol. (HSM 52, 53), Atlanta 1993-1994.

KONKEL A.H., "דמע," *NIDOTTE*, vol. 1, 975-977.

— "תּוֹשָׁב," *NIDOTTE*, vol. 4, 284-285.

VAN DER KOOIJ A., "The Story of David and Goliath : The Early History of Its Text," *ETL* 68 (1992) 118-131.

— "Zum Verhältnis von Textkritik und Literarkritik : Überlegungen anhand einiger Beispiele," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995* (VTSup 66), Leiden 1997, 185-202.

— "Textual Criticism of the Hebrew Bible : Its Aim and Method," in S.M. PAUL, R.A. KRAFT et alii (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leiden 2003, 729-739.

KRAFT R.A. (ed.), *Septuagintal Lexicography* (SCS 1), Missoula 1975.

KRAUS M., "Hebraisms in the Old Latin Version of the Bible," *VT* 53 (2003) 487-513.

KRAUTWURST G., *Studien zu den Septuagintazusätzen in 1. (3.) Könige 2 und ihren Parallel-texten*, Mainz 1977.

KREUZER S., "Text, Textgeschichte und Textkritik des alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts," *TLZ* 127 (2002) 127-156.

DE LAGARDE P., *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863.

— *Ankündigung einer neuen Ausgabe des Alten Testaments*, Göttingen 1882.

LANDERSDORFER P.S., "Der Ritus der Totenerweckungen," *ZKT* 42 (1918) 842-846.

LASSERRE G., *Les synopses : élaboration et usage* (Subsidia biblica 19), Rome 1996.

LE BOULLUEC A., SANDEVOIR P., *L'Exode*. Introduction, traduction et notes (La Bible d'Alexandrie 2), Paris 1989.

LEE J.A., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14), Chico 1983.

LEFEBVRE P., "Salomon et Bacchus," in C.E. COX (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate studies, Leuven, 1989* (SCS 31), Atlanta 1991, 313-323.

— "Le cycle d'Élie selon la Septante. 3 R 17-20 ; 4 R 1-2," in *Le Saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église* (Spiritualité orientale 53), Bégrolles-en-Mauges 1992, 31-48.

— *Salomon, le temple et le palais. Étude du Troisième Livre des Règnes de la Septante*, thèse non publiée, Paris 1993.

— "Le Troisième livre des Règnes," in *Autour des livres de la LXX. Séminaire organisé par le Centre d'Études du Saulchoir* (1994-1995), Paris 1995, 79-122.

— "Les mots de la Septante ont-ils trois dimensions ? Φωστῆρες εἰς ἀρχάς (Gn 1,16)," in G. DORIVAL, O. MUNNICH (éds.), *"Selon les Septante." Hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, 299-320.

LEHNART B., *Prophet und Könige im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (VTSup 96), Leiden 2003.

LEMAIRE A., "Vers l'histoire de la Rédaction des Livres des Rois," *ZAW* 98 (1986) 221-236.

LEMMELIJN B., "What are We Looking for in Doing Old Testament Text-Critical Research?," *JNSL* 23/2 (1997) 69-80.

— "Two Methodological Trails in Recent Studies on the Translation Technique of the Septuagint," in R. SOLLAMO, S. SIPILÄ (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint. Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999* (Publication of the Finnish Exegetical Society 82), Göttingen 2002, 43-63.

LONG B.O., *I Kings, with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9), Grand Rapids 1984.

LUNDBOM J.R., *Jeremiah* (AB 21 A-B), New York 1999 et 2004.

LUST J., "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript," *CBQ* 43 (1981) 517-533.

— "The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text, the Shorter and Lònger Text of Ezekiel," in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His*

Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation (BETL 74), Leuven 1986, 7-20.
— "Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text History of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003, 83-92,

MARGUERAT D., "Entrer dans le monde du récit," in D. MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte* (Lire la Bible 134), Paris 2003.

MARGUERAT D., BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève-Montréal 1998.

MARQUIS G., "Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel," *Textus* 13 (1986) 59-84.

MCCARTER P.K., *I Samuel* (AB 8), New York 1980.

MCCARTHY C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36), Fribourg-Göttingen 1981.

MCKENZIE S.L., "1 Kings 8 : A Sample Study into the Texts of Kings Used by the Chronicler and Translated by the Old Greek," *BIOSCS* 19 (1986) 15-34.
— *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42), Leiden 1991.

METZGER B.M., "The Lucianic Recension," in Id., *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (NTTS 4), Leiden 1963, 1-41.

MEYNET R., *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989.

MEZ A., *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VII der Archäologie*, Basel 1895.

MICHAELIS W., "σκηνή," *TWNT*, vol. 7, 369-396.

MOBERLY R.W.L., "Lament," *NIDOTTE*, vol. 4, 866-884.

MONTEVECCHI O., *La Papirologia*, Turin 1991[2].

MONTGOMERY J.A., *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927.

MONTGOMERY J.A., GEHMAN H.S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC), Edinburgh 1951.

MORIARTY R.K., *The Treatment of the Lord's Prophet : A Matter of Life and Death (3 Kgdms 17 :17-24 as Hermeneutic Key to 3 Kgdms 17-18)*, Ann Arbor 1991.

MÜLLER H.-P., "נָבִיא," *TWAT*, vol. 5, 140-163.

MUNNICH O., "Les *Hexaples* d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la *Bible* grecque," in G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible* (BETL 118), Leuven 1995, 167-185.
— *Susanna. Daniel. Bel et Draco* (Septuaginta 16,2), Göttingen 1999, 9-169.
— "Texte massorétique et Septante dans le livre de *Daniel*," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text History of the Hebrew Bible. The Relationship*

Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered (SCS 52), Atlanta 2003, 93-120.

— "Le cadrage dynastique et l'ordre des chapitres dans le livre de Daniel," in J. JOOSTEN, P. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité* (LD 203), Paris 2005, 161-195.

NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son œuvre* (Christianisme Antique 1), Paris, 1977.

NELIS J., "Begräbnis," in H. HAAG (Hg.), *Bibel Lexikon*, Einsiedeln, 1968, 182-185.

NESTLE E., "The Reading of the Septuagint in 1 Kings xviii. 21 and 2 Kings iv.34," *ET* 14 (1902) 185-186.

NIDA E.A., *Towards a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Leiden 1964.

NOTH M., *Könige* (BKAT 9/1), Neukirchen-Vluyn 1968.

NOCQUET D., "Une manifestation « politique » ancienne de Yhwh : 1 R 18,17-46 réinterprété," *Trans* 22 (2001) 169-184.

NODET E., *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Paris 1996.

O'CONNELL R.H., "אכל," *NIDOTTE*, vol. 1, 393-397.

O'CONNELL S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible* (OBO 215), Fribourg-Göttingen 2006.

OLOFSSON S., *The LXX version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint* (ConBOT 30), Stockholm 1990.

— *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (ConBOT 31), Stockholm 1990.

ORLINSKY H.M., "On the Commonly Proposed Lēḵ wᵉna'ᵃḇōr of I Kings 18,5," *JBL* 59 (1940) 515-517.

OTTO S., *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart 2001.

PASSONI DELL'ACQUA A., "Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri. III. Andrizesthai," *Aegyptus* 62 (1982) 178-194.

PETERCA V., "Ein midraschartiges Auslegungsbeispiel zugunsten Salomos. 1 Kön 8,12-13–3 Re 8,53a," *BZ* 31 (1987) 270-275.

— "Salomone nel libro greco dei Re, detto I Regni. Un'analisi del suo ritratto in chiave midrashica," *RivB* 30 (1982) 175-196.

PETITMENGIN P., "Les plus anciens manuscrits de la Bible latine," in J. FONTAINE, C. PIETRI (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), Paris, 1985, 89-127.

PISANO S., *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57), Fribourg-Göttingen 1984.

POLAK F.H., "The Septuagint Account of Salomon's Reign : Revision and Ancient Recension," in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International*

Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998 (SCS 51), Atlanta 2001, 139-164.

PROVAN I.W., *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary 7), Peabody 1995.

PUECH E., "Qumrân et le texte de l'Ancien Testament," in A. LEMAIRE et M. SAEBØ (eds.), *Congress Volume Oslo 1998*, Leiden-Boston-Köln 2000, 437-464.

RAHLFS A., *Septuaginta-Studien I-III*, Göttingen, 1965².

REHM M., *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar,* Würzburg 1979.

RENDTORFF R., "נָבִיא im Alten Testament," *TWNT*, vol. 6, 796-813.

RENGSTORF K.H., "κλαίω," *TWNT*, vol. 3, 721-725.

RÖSEL M., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223), Berlin 1994.

— "Die Septuaginta-Version des Josuabuches," in H.-J. FABRY, U. OFFERHAUS (Hg.), *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bible* (BWANT 153), Stuttgart 2001, 197-211 (= la version anglaise, "The Septuagint – Version of the Book of Joshua," *SJOT* 16 (2002) 5-23).

ROFÉ A., *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica : generi letterari e storia* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 8), éd. italienne P.G. BORBONE, Brescia 1991 (original hébreu : *The Prophetical Stories. The Narrative about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*, Jerusalem 1988).

— "Note sul testo ebraico e la traduzione greca dei libri di 'Giosuè' e 'Giudici'," *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003) 23-36.

RÜTERSWÖRDEN U., "שָׁמַע," *TWAT*, vol. 8, 255-279.

SACCHI P., "Per una edizione critica del testo dell'Antico Testamento," *Oriens Antiquus* 9 (1970) 221-233.

— "Metodi e problemi di filologia veterotestamentaria," *La Parola del Passato* 28 (1973) 237-270.

SALVESEN A. (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Reich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994* (TSAJ 58), Tübingen 1998.

ŠANDA A., *Die Bücher der Könige* (EHAT 9), 2 vol., Münster 1911-1912.

SANDERS J.A., "The Task of Text Criticism," in H.T.C. SUN, K.L. EADES (eds.), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, 315-327.

— "The Most Original Bible Text : How to Get There – Keep Each Tradition Separate," *Bible Review* 16/4 (2000) 40-49.58.

SANDERSON J.E., *An Exodus Scroll from Qumran. 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition* (HSS 30), Atlanta 1986.

SCHAPER J., "The Origin and Purpose of the Fifth Column of the Hexapla," A. SALVESEN (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the*

Reich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994 (TSAJ 58), Tübingen 1998, 3-15.

SCHENKER A. (ed.), *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project / Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu,* 5 vol., New York 1973, 1976, 1977, 1979, 1980.

— "La relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie," in G.J. NORTON, S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109), Fribourg-Göttingen 1991, 218-248.

— "Der alttestamentliche Text in den vier grossen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung," *ThR* 90 (1994) 177-188.

— "Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne. LXX 1 R 12,24a-z, TM 11-12 ; 14 et l'histoire deutéronomiste," in A. DE PURY, T. RÖMER, J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 34), Genève 1996, 193-236.

— "Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des Zeugen im Alten Testament," in Id., *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Fribourg-Göttingen 2000, 3-6.

— *Septante et Texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1Rois 2-14* (CahRB 48), Paris 2000.

— "Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle concourent toutes les trois dans la première phase de l'histoire biblique. Les versions anciennes de la Bible comme reflets d'activités éditoriales officielles dans le texte hébreu avant le début de notre ère," in S. BARBAGLIA (ed.), *"E fu per la mia bocca dolce come il miele" (Ez 3,3). Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica. Atti dell'XI Convegno di Studi Veterotestamentari* (Torreglia, 6-8 Settembre 1999) (Ricerche Storico Bibliche 1) Bologna 2001, 87-94.

— "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs," in Id., *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Fribourg-Göttingen 2000, 52-66.

— "L'Écriture Sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées," in *L'interpretatione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999,* Città del Vaticano 2001.

— (ed.), *The Earliest Text History of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003.

— "Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text History*, 17-34.

— "Was bedeutet die Wendung « einen Altar heilen » in 1 Könige 18:30 ? Ein übersehener religionsgeschichtlicher Vorgang," in Id., *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36), Stuttgart 2003, 100-115.

— *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg-Göttingen 2004.

— "Un jugement prophétique contre le roi d'Israël. En même temps une comparaison entre le TM et la LXX en 1 Rois 20:38-43 et 3 Règnes 21:39-43", in *Le jugement dans l'un et l'autre Testament I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (LD 197), Paris 2004, 133-148.

— "Warum gibt es in der LXX literalistische Übersetzungen ? Am Beispiel hebräischer nicht paronomastisch verwendeter absoluter Infinitive," in S. KREUZER, J.P. LESCH (Hg.), *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, vol. 2 (BWANT 161), Stuttgart 2004, 151-162.

— "L'iconoclasme de Jéhu. Comparaison du TM et de la LXX ancienne en 2 R 10,18-28", in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005, 170-184.

— "The Relationship Between the Earliest Septuagint and the Masoretic Text in the Book of Kings in Light of 2 Kings 21:2-9", in R. DAVID, M. JINBACHIAN (éds.), *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond* (Sciences bibliques), Montréal 2005, 127-149.

— "La cause de la chute du royaume d'Israël selon le texte massorétique et selon la Septante ancienne. Une différence et ses conséquences pour l'histoire du texte des Livres des Rois," in R. DAVID, M. JINBACHIAN (éds.), *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond* (Sciences bibliques), Montréal 2005, 151-171.

— "The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings," in FIOTL 9, Leiden, à paraître.

— "Poles of Mercy Seat ? The Ark in Salomon's Temple, 1 Kings 8:6-8, in the Hebrew and Greek Bible", in *FS H. Wandborough OSB*, Oxford, à paraître.

— "Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenz zwischen massoretischen Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX ?," in *The Septuagint and Messianism. Colloquium biblicum Lovaniense LIII, July 27-29, 2004* (BETL), Leuven (à paraître).

— "Die Textgeschichte der Königsbücher und ihre Konsequenzen für die Textgeschichte der hebräischen Bibel, illustriert am Beispiel von 2 Kön 23:1-3," in *Congress Volume IOSOT, Leiden 2004* (VTSup), Leiden (à paraître).

SCHENKER A., HUGO P. (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005.

— "Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche récente," in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 11-33.

SCHMIDT K.L., "ἐπικαλέω," *TWNT*, vol. 3, 498-501.

SCHMITT A., "Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-21 : Eine Form- und Gattungskritische Untersuchung," *VT* 27 (1977) 454-474.

SCHMOLDT H., "Zwei 'Wiederaufnahmen' in I Reg 17," *ZAW* 97 (1985) 423-426.

SCHWAGMEIER P., *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung*, Diss. Universität Zürich 2004.

SCHWIENHORST L., *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6* (SBS 122), Stuttgart 1986.

SHENKEL J.D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (HSM 1), Cambridge, Massachusetts 1968.

SILBERSTEIN S., "Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt," *ZAW* 13 (1893) 1-75 ; 14 (1894) 1-30.

SIMIAN-YOFRE H., "עוד," *TWAT*, vol. 5, 1118-1120.

SKA J.-L., *"Our Fathers have Told Us." Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13), Rome 2000.

SMEND R., "Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii-xix," *VT* 25 (1975) 525-543.

SNAITH N.H., *Notes on the Hebrew Text of I Kings XVIII-XIX and XXI-XXII* (Study Notes on Bible Books), London 1954.

SOGGIN J.A., "שָׁמַיִם," *TLOT*, vol. 3, 1369-1372.

SOLLAMO R., "Prolegomena to the Syntax of the Septuagint," in R. SOLLAMO, S. SIPILÄ (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint. Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999* (Publication of the Finnish Exegetical Society 82), Göttingen 2002, 23-41.

SOLLAMO R., SIPILÄ S. (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint. Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999* (Publication of the Finnish Exegetical Society 82), Göttingen 2002.

STADE B., SCHWALLY F., *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text* (SBOT 9), Leipzig 1904.

STECK O.H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn 1968.

STIPP H.-J., *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7* (ATAT 24), St. Ottilien 1987.

— "Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Veröffenlichungen," *BZ* 34 (1990) 16-37.

— "Textkritik – Literarkritik – Textentwicklung. Überlegungen zur exegetischen Aspektsystematik," *ETL* 66 (1990) 143-159.
— *Das massoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136), Fribourg-Göttingen 1994.
— "Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17-24 ; 2 Kön 4,8-37 ; Apg 9,36-42 ; Apg 20,7-12)," *Bib* 80 (1999) 43-77.
— "Rezension von A. Schenker, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*," *BZ* 49 (2005) 307-312.
STOLZ F., "בכה," *TLOT*, vol. 1, 236-238.
SWETE H.B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York 1968[2].
TALMON S., "The Old Testament Text," in P.R. ACKROYD, C.F. EVANS (eds.), *The Cambrigde History of the Bible 1, From the Beginnings to Jerome*, Cambridge 1970, 159-199 (= in F.M. CROSS, S. TALMON [eds.], *Qumran and the History of the Biblical Text*, 1-41).
— "The Textual Study of the Bible – A New Outlook," in F.M. CROSS, S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge-London 1975, 321-400.
— "The Transmission History of the Text of the Hebrew Bible in the Light of biblical Manuscripts from Qumran and Other Sites in the Judean Desert," in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem 2000, 40-50.
TALSHIR Z., "The Representation of the Divine Epithet צבאות in the Septuagint and the Accepted Division of the Books of Kingdoms," *JQR* 78 (1987) 57-75.
— "The Image of the Septuagint-Edition of the Book of Kings," *Tarbiz* 59 (1990) 249-302 (Hebrew), I-II (Summary of english).
— *The Alternative Story. 3 Kingdoms 12:24 A-Z* (JBS 6), Jerusalem 1993.
— "The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible," in L. GREENSPOON, O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (SCS 41), Atlanta 1995, 21-40.
— *I Esdras, From Origin to Translation* (SCS 47), Atlanta 1999.
— "The Reign of Salomon in the Making : Pseudo-Connections between 3 Kingdoms and Chronicles," *VT* 50 (2000) 233-249.
— "Literary Design – A Criterion for Originality ? A Case Study : 3 Kgdms 12:24a-z ; 1 K 11-14," in Y. GOLDMAN, C. UEHLINGER (éds.), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (OBO 179), Fribourg-Göttingen 2000, 41-57.
— *I Esdras. A Text Critical Commentary* (SCS 50), Atlanta 2001.
TAYLOR B.A., *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns. Volume 1 Majority Text. Volume 2 Analysis* (HSM 50-51), Atlanta 1992-1993.

THACKERAY H.St.J., *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, London 1923².
— "The Greek Translation of the Four Books of Kings," *JTS* 8 (1907) 262-278.
— *Flavius Josèphe. L'homme et l'historien* (Josèphe et son temps), Adapté de l'anglais par Étienne NODET, Paris 2000 (= H.St.J. THACKERAY, *Josephus : The Man and the Historian*, New York 1929).
THENIUS O., *Die Bücher Samuels* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 4), Leipzig 1842.
— *Die Bücher der Könige* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9), Leipzig 1849.
THIEL W., "Zur Lage von Tischbe in Gilead," *ZDPV* 106 (1990) 119-134.
— "Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume : Leuven 1989* (VTSup 43), Leiden-New York, 1991, 148-171.
— "Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition," in K. GRÜNWALDT, H. SCHROETER (Hg.), *Was suchst du hier, Elia ? Eine hermeneutisches Arbeitsbuch* (Hermeneutica 4), Rheinbach-Merzbach 1995, 27-39.
— *Könige* (BKAT 9/2,1 ; 9/2,2), Neukirchen-Vluyn 2000-2002.
— "Beobachtungen am Text von 1 Könige 18," in J.F. DIEHL, R. HEITZENRÖDER, M. WITTE (Hg.), *"Einen Altar von Erde mache mir..." Festschrift für Diethelm Conrad* (KAANT 4/5), Waltrop 2003, 283-291.
TIMM S., *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen 1982.
TOV E., "Lucian and Proto-Lucian. Toward a New Solution of the Problem," *RB* 19 (1972) 101-113 (= *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* [VTSup 72], Leiden-Boston-Köln, 1999, 477-488).
— "The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems in Samuel-Kings – The State of the Question," in R.A. KRAFT, *1972 Proceedings : IOSCS and Pseudepigrapha* (SCS 2), Missoula 1972, 3-15 (= *The Greek and Hebrew Bible*, 489-499).
— "The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX. A Survey of the Problems," *JSOT* 7 (1978) 53-68.
— "The Textual Affiliations of 4QSam[a]," *JSOT* 14 (1979) 37-53 (= *The Greek and Hebrew Bible*, 271-283).
— (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS – Vienna*, Jerusalem 1980.
— "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls," *HUCA* 53 (1982) 11-27.
— "The LXX Additions (Miscellanies) in 1 Kings 2 (3 Reigns 2)," *Textus* 11 (1984) 89-118.
— "The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of its Textual History," in J.H. TIGAY (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, 211-237 (= Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 363-384).

— *A Computerized Data Base for Septuagint Studies. The Parallel Aligned Text of the Greek and Hebrew Bible* (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies 2 ; Journal of Northwest Semitic Languages Suppl. 1), Stellenbosch 1986.

— *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen/Maastricht 1992.

— *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Revised and Enlarged Second Edition* (JBS 8), Jerusalem 1997.

— "Different Editions of the Song of Hannah and of his Narrative Framework," in M. COGAN, B.L. EICHLER, J.H. TIGAY (eds.), *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, 149-170 (= Id., *The Greek and Hebrew Bible*, 433-455).

— "L'importance des textes du désert de Juda pour l'histoire du texte de la Bible hébraïque. Une nouvelle synthèse," in E.-M. LAPERROUSAZ (éd.), *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Paris 1997, 215-252.

— *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72), Leiden-Boston-Köln, 1999.

— "The Nature of the Large-Scale differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources," in A. SCHENKER (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003, 121-143.

— "The Writing of Ancient Biblical Texts, with Special Attention to the Judean Scrolls," in C. COHEN, A. HURVITZ, S.M. PAUL (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee volume*, Winona Lake, Indiana 2004, 445-458.

— *Scribal Practices and Approches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54), Leiden 2004.

— "La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique" in A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 54), Genève 2005, 105-131.

— "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the Septuagint," in G.J. BROOKE, B. LINDARS (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings : Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990)* (SCS 33), Atlanta 1992, 11-47 (= *The Greek and Hebrew Bible*, 285-300).

— "Textual Criticism (Old Testament)," *ABD*, vol. 6, 393-412.

TREBOLLE BARRERA J., *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión de 1 Reyes 2-12;14* (Bibliotheca Salmanticensis, Dissertationes 3), Salamanca-Jerusalem 1980.

— "Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings," *BIOSCS* 15 (1982) 12-35.

— *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11* (Institución San Jerónimo 17), Valencia 1984.
— "From the *Old Latin*, through the *Old Greek* to the *Old Hebrew* (2 Kings 10:23-25)," *Textus* 11 (1984) 17-36.
— "Old Latin, Old Greek and Old Hebrew in the Books of Kings (1Ki. 18:27 and 2 Ki. 20:11)," *Textus* 13 (1986) 85-94.
— *Centena in Libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los Libros de Samuel y Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 47), Madrid 1989.
— "The Text-Critical Use of the Septuagint in the Books of Kings," in C.E. COX (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Leuven 1989* (SCS 31), Atlanta 1991, 285-299.
— "The Authoritative Functions of Scriptural Works at Qumran," in E. ULRICH, J. VANDERKAM (eds.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 10), Notre Dame 1994, 95-110.
— "Histoire du texte des livres historiques et histoire de la composition et de la rédaction deutéronomistes avec une publication préliminaire de 4Q481A, *Apocryphe d'Élisée*," in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Paris 1992* (VTSup 61), Leiden 1995, 327-342.
— *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden-New York-Köln-Grand Rapids-Cambrigde 1998.
TROMP N.J., "Water and Fire on Mount Carmel. A Conciliatory Suggestion," *Bib* 56 (1975) 480-502.
TSUMURA D.T., "שָׁמַיִם," *NIDOTTE*, vol. 4, 163-165.
ULRICH E., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Harvard Semitic Monograph 19), Missouala, 1978.
— "4QSamuel[c] : A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the Serek Hay-yaḥd (1QS)," *BASOR* 235 (1979) 1-25.
— "The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran," in E. TOV (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS – Vienna*, Jérusalem 1980, 121-165 (= *The Dead Sea Sacrolls and the Origins of the Bible*, 233-274).
— "Origen's Old Testament Text : The Transmission History of the Septuagint to the Third Century CE," in Ch. KANNENGIESSER, W.L. PETERSEN (eds.), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 3-33.
— "Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4" *CBQ* 46 (1984) 613-636.
— "Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon," in J. TREBOLLE BARRERA, L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991* (STDJ 11), Leiden-New York-Köln 1992 (= Id., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 79-98).

— "The Dead sea Scrolls and the Biblical Text," in P.W. FLINT, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Leiden-Boston-Köln 1998, 79-100.

— *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids 1999.

— "The Qumran Scrolls and the Biblical Text," in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem 2000, 51-59.

— "The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus," in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel 2001* (VTSup 92), Leiden 2002, 85-108.

VARONE F., "Élie : Le prophète et le pouvoir," in Id., *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris 1984, 25-48.

DE VAUX R., "Le cycle d'Élie dans le livre des Rois," in *Élie le prophète.* Vol. 1. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (Études carmélitaines), Paris 1956, 53-89.

— *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris 1989-1990[5].

VERHOEF P.A., "Prophecy," *NIDOTTE*, vol. 4, 1067-1078.

VERMEYLEN J., "Les miracles d'Élie au temps de la grande sécheresse (1 Rois 17-18)," in G.F. WILLEMS (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie*, Leuven 1988, 11-37.

VOITILA A., "La Septante : un document linguistique de la koiné grecque antique ?," in J. JOOSTEN, P. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité* (LD 203), Paris 2005, 17-35.

DE WAARD J., DIRKSEN P.B., GOLDMAN Y.A.P., SCHÄFER R., SAEBØ M. (eds.), *Megilloth* (BHQ 18), Stuttgart 2004.

WALSH J.T., *The Elijah Cycle : A Synchronic Approach*, Ann Arbor 1982.

— "Tishbe," *ABD*, vol. 6, 577-578.

— *1 Kings* (Berit Olam), Collegeville 1996.

WEINREICH O., "Zum Wundertypus der ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ," *ARW* 32 (1935) 246-264.

WELLHAUSEN J., *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871.

— *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899[3].

WÉNIN A., *Élie et son Dieu (1 Rois, 17-19)* (Horizons de la foi 50), Bruxelles 1992.

WESTERMANN C., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Göttingen1987.

WEVERS J.W., "Exegetical Principles Underlying the Septuaginta Text of 1 Kings ii 12-xxi 43," *OTS* 8 (1950) 300-322.

— "Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Books of the Kingdoms (3 K. 22 :1-4 K. 25 :30)," *CBQ* 14 (1952) 40-56.

— "A Study in the Exegetical principles Underlying the Greek Text of 2 Sm 11:2-1 Kings 2:11," *CBQ* 15 (1953) 30-45.
— *Text History of the Greek Genesis* (MSU 11), Göttingen 1974.
— *Text History of the Greek Deuteronomy* (MSU 13), Göttingen 1978.
— "Text History and Text Criticism of the Septuagint," in *Congress Volume Göttingen 1977* (VTSup 29), Leiden 1978, p. 392-402.
— "The Use of Versions for Text Criticism: the Septuagint," in N. FERNÁNDEZ MARCOS (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporanea (V Congreso de la IOSCS)* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 34), Madrid 1985, 15-24.
— *Notes on the Greek Text of Exodus* (SCS 30), Atlanta 1990.
— *Notes on the Greek Text of Genesis* (SCS 35), Atlanta 1993.
— *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SCS 39), Atlanta 1995.
— *Notes on the Greek Text of Leviticus* (SCS 44), Atlanta 1997.
— *Notes on the Greek Text of Numbers* (SCS 46), Atlanta 1998.
WILLEMS G.F. (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie,* Leuven 1988.
VAN DER WOUDE A.S., "צָבָא," *TLOT*, vol. 3, 1039-1046.
WÜRTHWEIN E., *Die Bücher der Könige,* 2 vol. (ATD 11,1-2), Götingen 1984-1985.
— "Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel," in Id., *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin-NewYork 1994, 118-131 (= *ZTK* 59 [1962] 131-144).
— *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica,* Grand Rapids 1995[2].
WYATT N., "Asherah," *DDD*, 99-105.
YEIVIN I., *Introduction to the Tiberian Masorah* (Masoretic Studies 5), Missoula 1980.
ZIPOR M.A., "The Use of the Septuagint as a Textual Witness: Further Considerations," in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Sudies. Oslo 1998* (SCS 51), Atlanta 2001, 553-581.
ZOBEL H.-J., "צְבָאוֹת," *TWAT*, vol. 6, 876-892.

INDEX DES NOMS PROPRES

INDEX SÉLECTIF DES TEXTES

Cet index ne mentionne que les textes qui font l'objet d'un commentaire explicite ou qui sont nécessaires à l'argumentation.
Les références des textes de l'Ancien Testament sont généralement celles du TM ; dans les cas où l'occurrence concerne un texte attesté uniquement en LXX, ou quand elle renvoie à une analyse exclusive du texte grec nous faisons suivre la référence du sigle LXX.

ANCIEN TESTAMENT

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Volumes disponibles

Résumé

La considération de la valeur de la Septante (LXX) et de sa source hébraïque dans le domaine de la critique textuelle et de l'histoire du texte a considérablement évolué durant les dernières décennies, depuis les découvertes des manuscrits de la mer Morte jusque dans les discussions contemporaines. Dans les livres historiques (Samuel et Rois), il apparaît en effet que LXX atteste souvent une forme textuelle différente du texte massorétique (TM). Il convient alors de se demander si elle ne se fonde pas sur une *Vorlage* hébraïque distincte de l'ancêtre de ce dernier (que nous nommons le texte proto-massorétique) et, peut-être, plus ancienne que lui. La présente étude entend apporter une double contribution à cette discussion, d'une part théorique et d'autre part empirique.

Le premier chapitre propose un bilan critique et raisonné de la recherche en ce domaine. Il vise à établir les conditions de possibilités de l'usage de LXX la plus ancienne dans l'histoire du texte de la Bible hébraïque, spécialement pour les livres des Rois. Ce parcours permet de définir la tâche qui incombe aujourd'hui à la critique textuelle: en plus de la fonction classique de déceler les erreurs de transmission et d'en purifier le texte, cette tâche consiste à identifier les différentes formes ou éditions littéraires du texte biblique et à les situer chronologiquement les unes par rapport aux autres.

Ensuite, la partie principale de cette monographie (ch. 2 à 6) est consacrée à l'étude comparative de TM et LXX en 1 R 17-18 et quelques textes qui y sont affiliés en 1 R 19, 1 R 21(20), et 2 R 4. La forme grecque du récit d'Élie n'a en effet que peu attiré l'attention des chercheurs jusqu'ici. L'enquête empirique consiste à déterminer la nature littéraire des différences entre TM et LXX, et à s'assurer qu'elles ne sont dues ni à l'intervention du traducteur, ni à des corruptions ou évolutions internes au grec mais qu'elles sont bien le fait d'une forme hébraïque distincte du texte proto-massorétique. La comparaison des deux formes littéraires du récit permet de déterminer leur chronologie et les raisons qui ont guidé l'évolution textuelle.

Cette étude aboutit à la conclusion que la *Vorlage* de LXX de 1 R 17-18 représente en général un état textuel et littéraire plus ancien que le texte proto-massorétique. Ce dernier, pour ainsi dire identique au TM, en est une révision ou une réédition qui, pour des raisons théologiques, cherche à modifier le portrait du prophète Élie, du roi Achab et la caractérisation de l'idolâtrie.

Zusammenfassung

Die Wertschätzung der Septuaginta (LXX) und ihrer hebräischen Quelle hat sich im Bereich der Textkritik und der Textgeschichte während den letzten Jahrzehnten – von den Entdeckungen der Handschriften am Toten Meer bis zu den heutigen Diskussionen – beachtlich verändert. In den historischen Büchern (Samuel und Könige) bestätigt die LXX in der Tat oft eine Textform, die sich vom massoretischen Text (MT) unterscheidet. Es ist deshalb ratsam sich zu fragen, ob sie nicht auf einer anderen hebräischen Vorlage beruht als dem Vorfahren des letzteren (nämlich dem protomassoretischen Text) und allenfalls älter ist als dieser. Die vorliegende Studie möchte einen doppelten Beitrag zu dieser Diskussion leisten, einerseits theoretischer und andererseits empirischer Art.

Das erste Kapitel besteht aus einer kritisch begründeten Bilanz der Forschung in diesem Bereich. Ziel ist, die Bedingungen der Benutzung der ältesten LXX in der Textgeschichte der hebräischen Bibel, insbesondere für die Königsbücher, zu etablieren. Dieser Vorgang erlaubt es, die Arbeit, die heute der Textkritik obliegt, zu definieren: Mehr als in klassischer Weise im Herauslesen der Übersetzungsfehler und deren Entfernung besteht

diese Arbeit aus der Identifikation der unterschiedlichen Formen oder literarischen Ausgaben des biblischen Textes und aus deren chronologischen Situierung.
Der Hauptteil dieser Monographie (Kap. 2-6) ist der vergleichenden Studie zwischen dem MT und der LXX in 1 Kön 17-18 und einigen angegliederten Texten in 1 Kön 19, 1 Kön 21 (20) und 2 Kön 4 gewidmet. Die griechische Form der Erzählung von Elia hat in der Tat bis heute die Aufmerksamkeit von nur wenigen Forschern auf sich gezogen. Die empirische Untersuchung besteht darin, die literarische Beschaffenheit der Unterschiede zwischen dem MT und der LXX zu bestimmen und sich zu vergewissern, dass sie weder Folge eines Eingriffs des Übersetzers, noch Folge von Verfälschungen oder Weiterentwicklungen des Griechischen sind, sondern dass sie wirklich auf einen vom protomassoretischen Text abweichenden hebräischen Text hinweisen. Der Vergleich der zwei literarischen Textgestalten der Erzählung erlaubt eine Bestimmung ihrer Chronologie und der Gründe, welche die Weiterentwicklung des Textes gelenkt haben.
Der Autor kommt zum Schluss, dass die Vorlage der LXX von 1 Kön 17-18 in der Regel eine ältere literarische Textgestalt als diejenige des protomassoretischen Textes darstellt. Letzterer, gewissermassen identisch mit dem MT, entspricht einer Revision oder einer Neuauflage, die aus theologischen Gründen bemüht ist, das Portrait des Propheten Elia, des Königs Achab und die Charakterisierung der Götzenanbetung zu ändern.

Summary

Views about the value of the Septuagint (LXX) and of its Hebrew source has evolved considerably in the area of text criticism and history of the biblical text in recent decades, from the discoveries of the Dead Sea scrolls to contemporary discussion. In the historical books (Samuel and Kings), it seems likely that the LXX bears witness to a text type which differs from the Masoretic text (MT). The question we should ask is whether the LXX is not based on an underlying Hebrew text distinct from the ancestor of the MT (which we call the proto-Masoretic text), and, perhaps, older that this ancestor. The present study intends to make a twofold contribution to this discussion, a theoretical contribution and an empirical one.
The first chapter presents a critical and well-argued assessment of the research done in this area. It aims to work out the possible conditions for the use of the oldest LXX in the history of the text of the Hebrew Bible, especially for the books of Kings. This overview will allow us to define the task which falls to textual criticism today. In addition to this traditional task of detecting errors of transmission and thus to clear the text up, this task involves identifying the different literary forms and editions of the biblical text to locate these text types chronologically in their relation to one other.
After this, the body of this monograph (chap. 2-6) is devoted to the comparative study of the MT and the LXX in 1 Kings 17-18 and of some affiliated texts in 1 Kings 19 and 21(20) as well as 2 Kings 4. The Greek form of the Elijah story has not yet attracted much scholarly attention. The empirical inquiry consists in trying to decide whether these differences are due to the intervention of the translator or to corruptions or internal evolutions of the Greek, or whether they are rather due to a text type different from the proto-Masoretic text. The comparison of the two literary forms of the story enable us to determine their chronology and the reasons which have guided the textual development.
This study arrives at the conclusion that the LXX's underlying Hebrew text of 1 Kings 17-18 generally attests an older textual and literary form than the proto-Masoretic text. The proto-Masoretic text, virtually identical with our MT, is a revision or a reedition which, for theological reasons, tries to modify the portraits of the prophet Elijah, of king Ahab, and of the characterisation of idolatry.